

EDITORI:
Eugen MUNTEANU (coordonator)
Iosif CAMARĂ, Sabina-Nicoleta ROTENȘTEIN

*Receptarea Sfintei Scripturi:
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a III-a, Iași, 30 mai - 1 iunie 2013

Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580

ISSN-L: 2285-5580

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014
700109 - Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947
<http://www.editura.uaic.ro> email: editura@uaic.ro

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Centrul de Studii Biblico-Filologice
„Monumenta linguae Dacoromanorum”
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

*Receptarea Sfintei Scripturi:
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

III

Iași, 30 mai - 1 iunie 2013

EDITORI:

Eugen MUNTEANU (coordonator)
Iosif CAMARĂ, Sabina-Nicoleta ROTENȘTEIN



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Iași, 2014

SUMAR

Cuvânt înainte	7
Els Agten , Antoine Arnault. The French Jansenist Milieu and the Promotion of Vernacular Bible Reading.....	9
Ina Arapi , Despre istoria traducerilor biblice în limba albaneză.....	21
Anuța-Rodica Ardelean , Câmpul lexico-semantic al numelor de plante din tradiția biblică românească. Analiză semică	39
Lucian Vasile Bâgiu , Poezia <i>Vechiului Testament</i> în diortosirea I.P.S. Bartolomeu Anania.....	51
Eusebiu Borca , Personalitatea controversată a lui Balaam reflectată în cartea Numerilor și în literatura iudaică, patristică și contemporană.....	79
Lucian Carp , Fundamentarea biblică a terminologiei trinitare la părinții greci ai Bisericii din veacul al IV-lea	107
Cristina-Mariana Cărăbuș , Zoonimia biblică românească. Microcâmpul denumirilor pentru animale sălbatice.....	127
Gheorghe Colțun , Motive biblice în poezia blagiană.....	143
Ioana Costa , <i>In Ezechielem</i> : perspectiva patristică.....	151
Mioara Dragomir , Nicolae Milescu Spătarul și traducerea Bibliei – câteva aspecte.....	167
Mioara Dragomir , Romanul <i>Agonia</i> , de Ion Gheție: cum dispare o lume fără Dumnezeu.....	177
Felicia Dumas , Fonctions argumentatives des références bibliques et patristiques dans les textes de théologie orthodoxe	185
Michael Fieger, Adrian Muraru , Sfințenie și împuternicire în Isaia 6. O comparație între tradițiile textuale (analiza Is. 6,5ab).....	195
Wim François , Biserica Catolică și lectura Bibliei în limbile populare, înainte și după Trent	199
Francisca Simona Kobielski , Fundamentele cristologice ale moralei creștine.....	229

Silviu Lupașcu , Un comentariu despre Facerea, 17, 20 (partea a II-a). Rescrierea codului cromatic care exprimă istoria politică de la începutul dinastiei abbassizilor în <i>Apocalipsa lui Sergius Bahīrā</i>	249
Mihaela Marin , Termeni de substrat utilizați în traducerea textelor biblice	271
Zamfira Mihail , Perioada «textelor religioase». Din activitatea lui Nicolae Spătarul.....	291
Alexandru Mihăilă , Some Exegetical Aspects of the Old Testament Lections in The Orthodox Church.....	303
Aura Mocanu , Ion Gheție despre <i>Biblia de la București</i> și procesul de unificare a limbii literare românești.....	313
Lucia-Gabriela Munteanu , Câteva aspecte privitoare la sintaxa propoziției în ms. 45, cea dintâi versiune românească a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu Spătarul.....	319
Fearghus Ó Fearghail , Prima traducere în irlandeză a Vechiului Testament.....	333
Elena-Cristina Popa , Un document de consolidare a limbii române literare - <i>Biblia de la București</i> (1688).....	357
Cosmin Pricop , <i>Actualizarea</i> – o însușire hermeneutică specifică tradiției interpretative scripturistice a părinților bisericii. Studiu de caz: Mc 9, 2-9.....	367
Dragoș Ștefănică , Reflectarea <i>Bibliei de la București</i> în <i>Didahiile</i> lui Antim Ivireanul.....	383
Ciprian-Flavius Terinte , Probleme de traducere a expresiei <i>τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου</i> din Coloseni 2:8, reflectate în tradiția biblică românească	401

CUVÂNT ÎNAINTE

Publicăm în prezentul volum, sub formă de texte finite, cele mai multe dintre comunicările care au fost ținute la ediția a III-a a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 30 mai - 1 iunie 2013), manifestare științifică organizată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, împreună cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. Publicația *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*, reunind comunicările susținute la simpozionul nostru anual, precum și revista „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, reprezintă o parte a activității editoriale pe care Centrul nostru o desfășoară. Acestor două publicații li se adaugă seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, care constituie obiectivul principal al colectivului nostru de cercetare. Pentru consultarea volumelor de mai sus, ca și pentru alte detalii privitoare la activitatea Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, cititorul interesat poate vizita site-ul nostru la adresa <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/>.

Deschiderea festivă a Simpozionului a beneficiat de prezența activă și de alocuțiunile de salut ale conducerii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, iar invitatul de onoare la această manifestare științifică, prof. univ. dr. Wim François (Universitatea din Leuven), a ținut prelegerea inaugurală, intitulată *The Council of Trent and Vernacular Bible Reading in the Early Modern Catholic Church*, a cărei versiune în limba română poate fi consultată în prezentul volum. Sesiunea de deschidere a inclus și lansarea a două noi volume din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688: Pars X₂ : Iob și Pars XXII: Iosephus ad Machabaeos*, apărute la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.

Diverse ca orientare și prin conținut, cele peste cincizeci de comunicări prezentate de specialiști din mai multe centre universitare românești și de peste hotare (Atena, Baia Mare, București, Chișinău, Chur, Cluj-Napoca, Constanța, Dublin, Galați, Iași, Konstanz, Leuven, Paris, Praga, Suceava și Viena) au fost grupate în patru secțiuni tematice: *problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre*. Aceste patru zone tematice sunt acoperite și de textele pe care le tipărim în volumul de față. Simpozionul a fost conceput ca un cadru de dezbateră a unei problematice insuficient explorate în cercetarea românească, și anume problematica diversă și complexă a tradiției biblice românești, înțeleasă ca ansamblu al tuturor textelor prin care Sfânta Scriptură este

reprezentată în limba română, în conexiunile lor multiple, de natură istorică, interculturală și inter-lingvistică, teologică, hermeneutică, filosofică, antropologică, literară etc.

Organizatorii Simpozionului și editorii volumului de față își exprimă speranța că cititorii avizați vor găsi în textele publicate confirmarea convingerii lor că tradiția biblică românească, bogată, diversă și surprinzătoare, constituie un domeniu de studiu și cercetare fascinant și încă insuficient explorat.

Editorii

ANTOINE ARNAULT. THE FRENCH JANSENIST MILIEU AND THE PROMOTION OF VERNACULAR BIBLE READING

ELS AGTEN

KU Leuven

els.agten@theo.kuleuven.be

Abstract: In the seventeenth century, the Jansenists, with their strong emphasis on the need for Christian revival, gained a reputation as promoters of vernacular Bible reading. Relying on tradition as a source of theology, on the writings of the Church Fathers, medieval scholastic authors and contemporary writers, as well as on the liturgical practice of the early Church, Jansenist scholars rediscovered the role of the laity in the life of the Church. This knowledge resulted in a vehement effort to grant lay people access to translations of the Bible and of liturgical texts. The Jansenist milieu associated with Port-Royal in France provided in particular the most outstanding translations in the period 1653-1708. From the end of the seventeenth century until the nineteenth century for instance, the so-called *Bible de Port-Royal* was the most widespread French translation of the Bible.

This contribution aims to study Antoine Arnauld, one of the leading intellectuals of the Port-Royal group, and more particularly his involvement in the translation of Biblical texts and the promotion of vernacular Bible reading. The article is divided into three main sections. The first section provides a short overview of Arnauld's life. The next section deals with the influence of Arnauld on the edition and the coming about of *Le Nouveau Testament de Mons* (1667). The third and last section lists Arnauld's endeavours to defend the Mons translation and the principle of vernacular Bible translation. The objective of this overview is to serve as a point of departure for further research.

Keywords: Antoine Arnauld, Port-Royal, Jansenism, *Le Nouveau Testament de Mons*, vernacular Bible reading.

In the seventeenth century, the Jansenists,¹ with their strong emphasis on the need for Christian revival, gained a reputation as promoters of vernacular Bible

¹ The *Encyclopædia Britannica* defines *Jansenism* as “a religious movement in Roman Catholicism that appeared chiefly in France, the Low Countries, and Italy in the seventeenth and eighteenth centuries. It arose out of the theological problem of reconciling divine grace and human freedom.” The movement is named after “Cornelius Otto Jansen (Jansenius), a theologian at the University of Leuven (Louvain) and later bishop of Ypres. Jansen’s views

reading. Relying on tradition as a source of theology, on the writings of the Church Fathers, medieval scholastic authors and contemporary writers, as well as on the liturgical practice of the early Church, Jansenist scholars rediscovered the role of the laity in the life of the Church. This knowledge resulted in a vehement effort to grant lay people access to translations of the Bible and of liturgical texts. The Jansenist milieu associated with Port-Royal in France provided in particular the most outstanding translations in the period 1653-1708 (Weaver 1985: p. 510-521, p. 510-512). From the end of the seventeenth century until the nineteenth century for instance, the so-called *Bible de Port-Royal* was the most widespread French translation of the Bible.

This contribution aims to study Antoine Arnauld, one of the leading intellectuals of the Port-Royal group, and more particularly his involvement in the translation of Biblical texts and the promotion of vernacular Bible reading. The article is divided into three main sections. The first section provides a short overview of Arnauld's life. The next section deals with the influence of Arnauld on the edition and the coming about of *Le Nouveau Testament de Mons* (1667). The third and last section lists Arnauld's endeavours to defend the Mons translation and the principle of vernacular Bible translation. The objective of this overview is to serve as a point of departure for further research.

1. FRENCH EXILE IN BRUSSELS

This contribution does not intend to deal with Arnauld's life exhaustively. Therefore, only a short overview of his life will be provided.² Arnauld was born in Paris on 6 February 1612 as the twentieth and last child of Antoine Arnauld senior and his wife. Stimulated by his father and through the influence of Jean Duvergier de Hauranne, also known as the *Abbé de Saint-Cyran*, the family became closely associated with Jansenism. Moreover, nine of the ten Arnauld children who survived to adulthood were connected to Port-Royal in various ways. Arnauld's sisters Angélique and Agnès were for instance both abbess of the abbey of Port-Royal.

Arnauld never met Jansenius in real life. However, thanks to — among others — the *Abbé de Saint-Cyran*, who advised him to read the Fathers of the Church, Arnauld became acquainted with the person and the ideas of Jansenius. Gifted with an unflagging zeal, Arnauld was a controversialist with a versatile mind, an encyclopaedic spirit, and a preference for teamwork. He studied law, was

were published posthumously in 1640 in his *Augustinus*, a vast treatise defending the theology of St. Augustine of Hippo (354–430) and attacking certain teachings and practices associated especially with the Jesuit order.” See *Encyclopaedia Britannica Online*, “Jansenism” (July 23, 2013), <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/300421/Jansenism>.

² For biographical information on Arnauld, see Lesaulnier & McKenna 2004: p.77-85; Jacques 1975: p. 705-730, p. 705-708.

specialized in philosophy and theology, competent in mathematics and sciences, and was skilled in the literary domain.³

In imitation of his father, Arnauld was intended for the bar, but he decided to study theology in Paris. In 1635, he received his bachelor's degree. Six years later, in 1641, he obtained a doctorate in theology and was ordained a priest. That same year, 1641, the first French edition of Jansenius' *Augustinus* appeared in Paris, and Arnauld embarked on a new career. Already during his studies, he had shown interest for the Augustinian ideas. With an inexhaustible energy, Arnauld joined the Solitaires of Port-Royal around 1640 and became directly involved in the controversies surrounding the *Augustinus*. The Solitaires were Frenchmen who chose to live a humble and ascetic life in retreat at Port-Royal and were closely linked to Jansenism. In the meantime, Arnauld maintained an extensive correspondence with the leading mathematicians, scientists, and scholars of his time. Throughout his life, he alternated periods of living in the monastery of Port-Royal with periods of hiding to escape from his opponents. From 1679 onwards, he went into voluntary exile in the Southern Low Countries and travelled all over this region⁴. He settled in Brussels, where he died on 8 August 1694 at the age of 82. Arnauld's complete works (thirty-eight volumes in forty-three parts) were published in Paris in the period 1775-1783.⁵

2. ARNAULD AND THE NEW TESTAMENT OF MONS

The second part of this contribution examines the influence of Antoine Arnauld on the edition and the coming about of *Le Nouveau Testament de Mons* (1667). Before entering into the essential issues, the ecclesiastical regulations concerning Bible reading in the vernacular in France after the Council of Trent (1545-1563), the nineteenth ecumenical council of the Roman Catholic church, will be discussed.

On April 8, 1546, the Council of Trent declared that only the Vulgate was to be considered as the standard and "authentic" Bible version for the Latin Church. The Council remained, however, silent on the question of the legitimacy of vernacular Bible translations. In a sense, the *Index Tridentinus* with its *regulae* for reading Scripture, which appeared in the wake of the Council on March 24, 1564, disrupted the silence. Besides a revision of the papal catalogue of prohibited books of 1559, and the brief *Dominici Gregis* of pope Pius IV, this Index contained ten general rules composed by a commission, also known as the *Regulae Indicis* or Tridentine rules. These ten rules defined the Catholic position with regard to printed books in an exact legislation. Furthermore, they specified the contours of the Roman book censorship, the main goal of which was to prevent the spread of the so-called

³ Jacques 1987: p. 66-76, p. 66-68.

⁴ For further information on his exile, see Jacques 1976.

⁵ For a more detailed division of Arnauld's works in six classes, see Arnauld 1781: p. 1-26. For further information on the complete works, see Jacques 1975: p. 708-730.

unacceptable and heretical doctrines. The notorious Fourth Rule or *Regula Quarta*⁶ authorized the reading of vernacular biblical texts only to those who were deemed capable (*capax*) according to the Catholic Tradition, and who had obtained the explicit, individual, and written permission (*permissio*) from the bishop or the inquisitor, on the advice of the parish priest or confessor (Bujanda et al. 1991: p. 150-153).⁷ The reasoning was the following: Bible reading in the vernacular causes more harm than good because of the boldness of men. Those, however, who presumed to read or possessed vernacular Bibles without such permission did not receive absolution from their sins until they had handed over such Bibles to the ordinary.

Quite obviously, discrepancies concerning the right interpretation of the Fourth Rule of Trent arose throughout Europe. In France, three main positions can be distinguished, in addition to the numerous intermediate positions.

In line with the Spanish Inquisition, the French Ultramontanists,⁸ placing strong emphasis on the prerogatives and powers of the Pope, adopted an ultra-restrictive position and prohibited every translation of biblical and liturgical texts (Chédozeau 1990: p. 73-161).

The French Gallican Church, anxious to maintain its autonomy from Rome, represents a second and more moderate group. They defended the principle of vernacular Bible reading and claimed the right for lay people to read the sacred texts within the strict framework of the Tridentine rules, and more in particular of the *Regula Quarta*. This position was widespread in the middle of the seventeenth century and resulted in a number of new French translations of the New

⁶Regula IV: “Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti qua mutilitas oriri, hac in parte iudicio episcopia ut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujus modilectione non damnum, sed fide iatque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius bibliis ordinario redditus peccatorum absolutionem percipere non possit. Biblio polae vero, qui praedictam facultatem non habent i biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint vel alioquovis modo concesserint, liborum pretium in usus pios ab episcopo convertendum amittant, aliis que poenis pro delicti qualitate ejusdem episcopi arbitrio subiaceant. Regulares vero non nisi facultate a praelatis suis habita ea legere autem e repossint.” See Bujanda et al. 1991: p. 813-822, here p. 816-817. For the discussion, Fernandez Lopez 2003: p. 161-178; Fragnito 1998: p. 95-109, here p. 98; Chédozeau 1990: p. 31-32.

⁷ See also Chédozeau 1988: p. 427-435.

⁸The *Encyclopædia Britannica* defines *Ultramontanism*, derived from medieval Latin *ultramontanus*, ‘beyond the mountains’) as “a strong emphasis on papal authority and on centralization of the church. The word identified those northern European members of the church who regularly looked southward beyond the Alps (that is, to the popes of Rome) for guidance.” See *Encyclopædia Britannica Online*, “Ultramontanism” (July 23, 2013), <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/613447/Ultramontanism>.

Testament, such as the translation of Denys Amelote (1666-1670), which was soon considered as an appropriate alternative to the Mons translation. Moreover, Louis XIV, head and protector of the Gallican Church, ordered the distribution of more than 150,000 copies of the Amelote translation to the new converts after the revocation of the Edict of Nantes in 1685-1687 (Chédozeau 1990: p. 185-260).

With the appearance of Port-Royal, a third group came to the fore in the 1650's (Sellier 1998: p. 103-116). It is in this context that the efforts of Antoine Arnauld in favour of Bible reading in the vernacular will come to the fore. Port-Royal considered the reading of vernacular Bible translations not a right, but a (moral) obligation for every lay person, even for women. Therefore, the *Messieurs de Port-Royal* undertook an important translation project during the second half of the seventeenth century. This project consisted in the translation of Catholic devotional books and biblical texts and resulted in, among other publications, the *Le Nouveau Testament de Mons* in 1667 and the *Bible de Port-Royal* (1667-1693). During the first half of the seventeenth century, the French *Bible des théologiens de Louvain*, published in 1578 in Antwerp by Plantin and based on the translation of the Frenchman René Benoist, had been reprinted and reworked. This translation, however, was considered outdated and archaic. With regard to the Old Testament, this translation was the only acceptable French version. Concerning the New Testament, there had been already meritorious attempts to produce a more readable translation by, among others, François Véron (1646-1647), Michel de Marolles (1649) and Antoine Godeau (1668). (Chédozeau 1991: p. 134-168; Delforge 1991: p. 107-109; 123-143)

Antoine Arnauld was involved in the Port-Royal translation project right from the beginning, and, more in particular, he collaborated on the translation of the New Testament.⁹ The preparations for the Mons translation were initiated by his nephew Antoine Lemaistre around 1653. He translated the Gospels and the Apocalypse, but only on the basis of the Vulgate, which did not satisfy the other *Messieurs*, who preferred the original Greek text (Arnauld 1776a: p. iii). Then the project came to a standstill for a couple of years. At the end of 1656, or the beginning of 1657, Lemaistre re-launched the project again with his brother Louis-Isaac, also called de Sacy,¹⁰ and in cooperation with the *Messieurs de Port-Royal*, including among others Antoine Arnauld, but also Pierre Nicole and Blaise Pascal. However, Antoine Lemaistre died on November 4, 1658, and his brother Louis-Isaac (Sacy) continued his work (Pétavel 1970: p. 139-145). Antoine Arnauld was charged with translating the remaining books of the New Testament, namely the Acts of the Apostles and the Epistles. Moreover, together with Pierre Nicole, he

⁹For information concerning the coming-about of *Le Nouveau Testament de Mons*, see Chédozeau 2007: p. 333-388, p. 333-346; Mairé & Dupuigrenet Desroussilles 1988: p. 171-201; Pétavel 1970: p. 139-145; 148-150.

¹⁰ Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1613-1654), brother of Antoine Le Maistre, was priest, theologian, author, poet, and, as translator, the driving force of the French translation of the Bible, called the *Bible de Port-Royal* or the *Bible de Sacy*.

presided over the revision of the books that had already been translated on the basis of the Greek text, existing Latin and French translations, and the writings of the Church Fathers (Arnauld 1776a: p. iii).

After another standstill in the period 1660-1665¹¹ and an additional revision by Arnauld and Nicole, in 1665, the *Messieurs* submitted the translation to chancellor Séguier for approval. The latter, however, refused the privilege, probably because he had a marked preference for the above mentioned translation of Denys Amelote. The translation of the Port-Royal group was almost immediately condemned by the archbishop of Paris, Hardouin de Péréfixe, and this condemnation will be discussed in the third section of this article. Port-Royal thus turned to the Low Countries, where there was a more favourable attitude towards the translation. The Louvain theologian, Jacobus Pontanus, gave his approval to the translation on 14 June 1666. The translation furthermore received approbation from the bishop of Namur, Joannes Wachtendonck, in October 1666. Earlier, on 12 October 1665, the bishop of Cambrai, Gaspard Nemius, had already given his approval for printing to Gaspard Migeot, on the assumption that the translation would be or had already been approved by a royal censor (Arnauld 1776a: p. iv-v; Chédozeau 1988: p. 344-346). The Spanish King Charles II provided the royal privilege to print the book for six years. Both in the privilege of Charles II and in the approval of Gaspard Nemius, quite remarkably, Arnauld is the only one to be designated, with the remark that the translation was the work of “a doctor of the Sorbonne”. This indication was probably added to emphasize the authority and the quality of the translation.¹²

According to the information on the title page, *Le Nouveau Testament de Mons* was published in 1667 in Mons (Bergen) by the printer Gaspard Migeot. This was, however, a false printing address, because the translation was actually printed in Amsterdam by Elzevier. During the first six months, more than 5,000 examples of the translation were sold and the translation was reprinted several times during the seventeenth century,¹³ undoubtedly aided by the “Peace of the Church” (1669-1679), but also long thereafter. The so-called “Peace of the Church” or

¹¹ This delay was due to the renewal of the Formulary controversy in France in 1660 (Arnauld 1776a: p. iii).

¹² Arnauld had obtained his doctorate in theology in 1641. The privilege of Charles II states “Charles [...] a donné Privilege à Gaspard Migeot, libraire juré en la ville de Mons, de pouvoir lui seul, imprimer ou faire imprimer, vendre & distribuer, par tous les pays & Seigneuries de Sa Majesté, le Nouveau Testament traduit du latin en français, par un *Docteur de Sorbonne* (italics mine), & ce pour le terme de six ans [...]”. The approbation of Gaspard Nemius affirms “Gaspard Nemius, Dei & Apostolica e Sedis gratiâ, Archiepiscopus & Dux Cameracensis [...] hinc est quod Novum Testamentum e Vulgatâ Latinâ editione per unum *Doctorem Sorbonicum* (italics mine) in idioma Gallicum fideliter translatum [...]”. See Arnauld 1776a: p. xxxi-xxxii.

¹³ Five editions were published that same year in 1667, and four more in the following year of 1668. See Arnauld 1776a: p. v. See also Chalon 1844.

“Clementine Peace” was installed in 1669, when pope Clement IX, after negotiations with the Jansenists, restored some peace to the French Church, and lasted until 1679. As part of the composition of the *Bible de Port-Royal*, the Mons translation was reviewed by the last *Messieurs* in the period 1696-1708. This entire Bible translation consisted of 32 volumes in-octavo.¹⁴ In the prologue, the (moral) obligation to read the New Testament was justified that following way: the reading of the Bible is the reception of the Word of God, just as the Eucharist is the reception of Christ’s body (Chédozeau 1991: p. 145-147).

3. ARNAULD AND THE DEFENCE OF VERNACULAR BIBLE READING

It is not surprising that the Mons translation was severely contested in France and the Low Countries, not only immediately after its publication in 1668, but also in the following decades of the seventeenth century. Arnauld wrote several works in defence of the Jansenist ideas, the majority of them anonymously. The third and last section of this contribution lists Arnauld’s endeavours to defend the Mons translation and the principle of vernacular Bible translation. The purpose of this survey is to serve as a starting point for further research. However, this contribution does not intend to give an exhaustive overview of all the works Arnauld wrote on the topic.

The Mons translation was criticized at three levels and it is important not to underestimate the role of the Jesuits in the redaction of these criticisms. In both France and the Low Countries, the majority of the reactions came thus from the Society of Jesus, or from religious groups influenced by them; second, and to a lesser degree, the secular and royal authorities intervened in the discussions; third, the translation was submitted to the dogmatic judgments of the Holy See. Arnauld provided every attack with a suitable answer, sometimes assisted by the other *Messieurs*. Of course he was not the only one to react to these writings. A selection of the expressed allegations will be discussed in a chronological order.

The French Jesuit and historian Louis Maimbourg was the first to react to the Mons translation in his sermons, given from August to October 1667.¹⁵ Arnauld and Pierre Nicole retorted to him in seven letters that were published in 1668 under the title *Deffense de la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons* (Arnauld & Nicole 1668a¹⁶). That same year, Maimbourg defended his sermons in his *Deffense des sermons faits par le R. P. Maimbourg je suite* (L.D.S.F. 1688).

The archbishop of Paris at the time, Hardouin de Beaumont de Péréfixe, issued two ordinances against the Mons translation in which he attacked the reading,

¹⁴ For further information on the *Bible de Port-Royal*, see Sellier 2012: p. 147-159; 161-173.

¹⁵ For more background information on the controversy between Maimbourg and Arnauld, see Arnauld 1776a: p. vi-ix.

¹⁶ The work was slightly modified and reprinted in the following year in Cologne. This second edition was inserted in Arnauld 1776a: p. 551-784.

selling, and recitation of the translation without the permission of the bishops by appealing to the Tridentine decrees. The first ordinance, dated 18 November 1667, criticized the translation of a lack of formality because of the use of the Greek text. Arnauld and Pierre Nicole reacted, probably in 1668, with the work *Abus et nullité de l'ordonnance subreptice de Monseigneur l'archevêque de Paris* (Arnauld & Nicole 1668b). In this work, they dealt with nine so-called nullities that they claimed to find in Péréfixe's ordinance, and with nine moral questions concerning the Mons translation (Arnauld 1776a: p. ix-x). The indignant archbishop, most probably at the instigation of the Jesuits, reacted by writing a second and more extensive ordinance that appeared on 20 April 1668. This time, he condemned the Mons translation on the basis of the censures of the Parisian theologians of the previous century, against the Benoist translation and vernacular Bibles in general. The archbishop enumerated six arguments and stated for instance that the Mons translation was not in accordance with the Vulgate, the authentic version of the Latin Church, as declared by the Council of Trent. He furthermore proposed to extend the punishment of excommunication to all who dared to print, sell, distribute, or recite the translation, instead of only the printers and book sellers (Arnauld 1776b: p. vi-vii; Pin 1714: p. 212-216; 234-243). In imitation of De Péréfixe, and thus encouraged by the Jesuits, several French (arch) bishops condemned *Le Nouveau Testament de Mons*. The archbishop of Embrun, George d'Aubusson de la Feuillade, ordered his vicar-general Antoine Lambert, who was assisted by some Jesuits, to write an ordinance that was published in the beginning of December 1667. In this decree, d'Aubusson put forward that translations such as that of Mons were at the basis of the present heresies, stating "Étant certain que toutes les heresies qui sont nées dans son sein (l'Église [sic]), ont toujourns cherché leur fondement & leur défense dans les paroles de la sainte Ecriture mal entendüe" (Pin 1714: p. 229-232). The archbishop of Reims, Antoine Barberin (1659-1671), and the bishop of Evreux, Henri Cauchon de Maupas, also wrote ordinances against *Le Nouveau Testament de Mons*, dated 4 January 1668 (Arnauld 1776b: p. ii-vi). As a reaction to these decrees, Arnauld and Noël La Lane addressed an appeal to Louis XIV on 10 May 1668 in which they requested the king to hear them before condemning them. They also rejected the allegations that the archbishop of Embrun had made against them (Pin 1714: p. 248-252).

As far as the secular and royal authorities were concerned, they intervened in the discussions through the publication of a prohibition, dated 22 November 1667, issued by the Council of State, to which king Louis XIV added a short charge. This prohibition forbade both the selling and the recitation of the anonymous Mons translation without the permission and approbation of the French bishops. Furthermore, all exemplars of the translation had to be handed over to the secretary of the Parisian provost, or to the local royal judges. In practice, however, the prohibition was not observed. It is notable that this document is one of the few to which Arnauld did not react. Maybe out of self-preservation because he wanted to avoid difficulties with the royal authorities?

The Mons translation was also submitted to the dogmatic judgments of the Holy See in Rome. On 20 April 1668, the same day that De Péréfixe's second ordinance was published, the Jesuits sent a draft on the Mons translation to Rome. Pope Clement IX condemned the translation, not in a bull, but in a simple brief (Mairé & Dupuigrenet Desroussilles 1988: p. 171-201). However, the papal nuncio in Paris sent this document to the French bishops without consulting the Parliament and thus without the necessary approvals. The royal prosecutor considered this an act against the rights of the bishops and the freedom of the Gallican Church. Therefore, the brief could not be received in France. Louis XIV ordered the nuncio to retract all the briefs he had sent to the bishops, which he readily did. The same brief had also been sent to the papal nuncio of Brussels and the bishops of the Low Countries, although it had either not been submitted to the Royal Council of the Low Countries for approval. The Council of Mechelen therefore published a prohibition for publication of the brief on 10 July 1668 (Pin 1714: p. 243-248; Arnauld 1776b: p. xi-xii). In short, Clement IX's brief was not executed in France or the Low Countries, undoubtedly in the aftermath of the "Clementine Peace", which was of only short duration. However, Pope Innocent XI condemned the translation again on 9 September 1679.

Besides the reactions mentioned, objections against the Mons translation came from, among others, the Jesuit François Annat, one of the foremost opponents of Jansenism, in the work *Remarques sur la conduite qu'ont tenu les Jansenistes en l'impression et publication du Nouveau Testament imprimé à Mons* (1668). Two responses in the form of a letter were made to this work and were also refuted in two so-called *Réponses*. The Jesuit Michel le Tellier also took part in the controversies surrounding the Mons translation and published three works in 1672, 1675 and 1684. Arnauld never reacted to the latter work.¹⁷

Again under the impulse of the Jesuits, Charles Mallet (1608-1680), canon of Rouen and vicar-general in 1674, violated the "Clementine Peace" in 1676 with his *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament imprimée à Mons*,¹⁸ which consisted mainly of a reprise of Maimbourg's argumentation.¹⁹ Three years later, in 1679, he published his *De la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire*. Arnauld reacted vehemently to the assertions expressed in these two works. In 1680, he published his *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à*

¹⁷ These works were entitled *Réponse aux principales raisons de la nouvelle défense du Nouveau Testament de Mons*, 1672; *Avis importants et nécessaires aux personnes qui lisent les Traductions Françaises des Saintes Ecritures, et particulièrement celle du Nouveau Testament, imprimée à Mons*, 1675; *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament imprimée à Mons, pour justifier la conduite des papes, des évêques & du roy à l'égard de cette version*, 1684. See Pin 1714: p. 233; Arnauld 1776b: p. xii-xiv; xxvi-xxvii.

¹⁸ A second (reviewed and corrected) edition of this work appeared in 1677. A third version was posthumously published in 1682.

¹⁹ For the controversy between Mallet and Arnauld, see Leduc-Fayette 1995: p. 97-112; Arnauld 1777: p. i-iii.

Mons (Arnauld 1680c)²⁰ in two volumes. That same year, the work was followed by the *Continuation de la nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons* (Arnauld 1680a). As a reaction to Mallet's more general work of 1679 on the reading of the Holy Scriptures, Arnauld wrote his *De la Lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet, docteur de Sorbonne* (Arnauld 1680b), also published in 1680. Mallet's last work, *Réponse aux principales raisons qui servent de fondement à la nouvelle défense du Nouveau Testament imprimée à Mons*, was posthumously published in 1682 (Arnauld 1776b: p. xv-xxii).

Reactions also came from the Low Countries and more in particular from the Faculty of Theology of the Louvain University. The anti-Jansenist intrigant Nicolas Du Bois (1620-1696), royal professor of Sacred Scriptures at the Faculty from 1654 until his death in 1696, entered into a controversy with Arnauld. Du Bois was moreover an emissary of the Jesuits at the Louvain University. He criticized the Mons translation in his *Notae in gallicam versionem Novi Testamenti a Clement IX condemnata*, published in 1678. Arnauld for his part did not consider him to be an opponent to be afraid of (Arnauld 1776b: p. xxiii). The Louvain theologian Martinus Steyaert, initially a friend of Arnauld, but later an opponent, also entered into discussion with Arnauld. The latter resumed the debates on the Mons translation extensively in sections VI, VII, VIII and IX of his *Difficultés proposées à M. Steyaert* (Arnauld 1777: p. xiii-xxvi).

4. CONCLUDING REMARKS

Antoine Arnauld exercised an important influence on the development and the publication of the Mons translation in 1667 and its subsequent defence. Indeed, up until the end of his life, Arnauld countered the attacks of the opponents of the Mons translation and Bible reading in the vernacular in general. Most of these attacks were undertaken by the Jesuits, or their adherents.

The Mons translation was influential not only in France, but also in the Low Countries. At the end of the seventeenth century, and through the influence of the French Jansenists, the Jansenist-minded milieus in the Low Countries produced vernacular Bible translations. The New Testament of these Bibles relied mainly on *Le Nouveau Testament de Mons*. The production of these vernacular Bibles took place mainly in the Northern part of the Low Countries, although the printing addresses continued to refer to southern cities, like Antwerp. However, the tale of these Dutch Bible translations is another story, but for another time. Further work also needs to be done to establish whether the works of Antoine Arnauld were also influential in Romania, and, more in particular, in the translation of Nicolae Milescu.

²⁰ This work was reprinted several times, also in Holland where it appeared with a false title.

Bibliography

- Arnauld 1680a: A. Arnauld, *Continuation de la nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre le livre de M. Mallet [...] où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues & ses erreurs contre la foy réfutées*, Cologne, Symon Schouten, 1680.
- Arnauld 1680b: A. Arnauld, *De la Lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impiés de M. Mallet, docteur de Sorbonne, chanoine et archidiacre de Rouen, dans son livre intitulé: De la Lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*. Anvers, Simon Matthieu, 1680.
- Arnauld 1680c: A. Arnauld, *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons; contre le livre de M. Mallet, docteur de Sorbonne, chanoine et archidiacre de Rouen, où les passages qu'il attaque sont justifiés, ses calomnies confondues, et ses erreurs contre la foy réfutées*, Cologne, Symon Schouten, 1680, 2 vol.
- Arnauld 1776a: A. Arnauld, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VI, Paris, Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1776.
- Arnauld 1776b: A. Arnauld, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VII, Paris, Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1776.
- Arnauld 1777: A. Arnauld, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. VIII, Paris, Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1777.
- Arnauld 1781: A. Arnauld, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et société de Sorbonne*, vol. XLII, Paris, Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1781.
- Arnauld & Nicole 1668a: A. Arnauld & P. Nicole, *Deffense de la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons. Contre les sermons du P. Meinbourg je suite. Avec la réponse aux remarques du P. Annat*, Cologne, Jean du Buisson, 1668.
- Arnauld & Nicole 1668b: A. Arnauld & P. Nicole, *Abus et nullité de l'ordonnance subreptice de Mgr l'archevesque de Paris, par laquelle il a défendu de lire et de débiter la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons*, s.l., s.n., 1668 (?).
- Bujanda et al. 1991: J. M. De Bujanda et al., *Index de Rome 1557, 1559, 1564: les premiers index romains et l'index du Concile de Trente* (Index des livres interdits, 8), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1991.
- Chalon 1844: R. H. G. Chalon, *Recherches sur les éditions du Nouveau Testament de Mons*, Bruxelles, Vandale, 1844.
- Chédozeau 1988: B. Chédozeau, *Port-Royal et la Bible. Le refus de la regula IV de l'Index Romain chez Jean de Néercassel et Guillaume le Roy*, in „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 72/3 (1988).
- Chédozeau 1990: B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français: l'Eglise tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris, Cerf 1990.
- Chédozeau 1991: B. Chédozeau, *La Bible française chez les Catholiques*, in P.-M. Bogaert (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991.
- Chédozeau 2007: B. Chédozeau, *Port-Royal et la Bible: un siècle d'or de la Bible en France, 1650 – 1708* (Univers Port-Royal, 7), Paris, Nolin, 2007.

- Delforge 1991: F. Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie: histoire, traduction, diffusion, La France au fil des siècles*, Paris, Société biblique française, 1991.
- Encyclopædia Britannica Online*, “Jansenism”, (July 23, 2013), <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/300421/Jansenism>.
- Fernandez Lopez 2003: S. Fernandez Lopez, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León, Universidad de León. Secretariado de publicaciones, 2003.
- Fragnito 1998: G. Fragnito, *La Bibbia al rogo: La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Mulino, 1998.
- Jacques 1975: E. Jacques, *Un anniversaire: l'édition des Oeuvres complètes d'Antoine Arnauld (1775-1783)*, in „Revue d'histoire ecclésiastique” 70 (1975).
- Jacques 1976: E. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 63), Leuven, Nauwelaerts, 1976.
- Jacques 1987: E. Jacques, *Antoine Arnauld défenseur de Jansénius*, in E. J. M. Van Eijl (ed.), *L'image de Jansénius* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 79), Leuven, University Press, 1987.
- L.D.S.F. 1688: Louis de Sainte Foi = Louis Maimbourg, *Deffense des sermons faits par le R. P. Maimbourg je suite, contre la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, Paris, François Muguet, 1668.
- Leduc-Fayette 1995: D. Leduc-Fayette, *Lire l'Écriture Sainte: un “droit”?*, in *Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien*, Chroniques de Port-Royal 44 (1995).
- Lesaulnier & McKenna, 2004: J. Lesaulnier & A. McKenna, *Dictionnaire de Port-Royal* (Dictionnaires et références, 11), Paris, Champion, 2004.
- Mairé & Dupuigrenet Desroussilles 1988: B. Mairé & F. Dupuigrenet Desroussilles, *Contrefaçons des éditions bibliques de Port-Royal: le Nouveau Testament de Mons (1667-1710) et la Bible “avec les grandes explications” (1678-1698)*, in F. Moureau (ed.), *Les presses grises: la contrefaçon du livre (XVIe-XIXe siècles)*, Paris, Aux amateurs de livres, 1988.
- Pétavel 1970: E. Pétavel, *La Bible en France ou les traductions françaises des Saintes Écritures: étude historique et littéraire*, Genève, Slatkine Reprints, 2^e1970.
- Pin 1714: L. E. du Pin, *Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*, vol. 3, Paris, André Pralard, 1714.
- Sellier 1998: P. Sellier, *Traduire la Bible*, in J.-R. Armogathe, *Teorie e pratiche della traduzione nell'ambito del movimento port-royaliste* (Quaderni del seminario di filologia francese, 5), Genève, Slatkine, 1998.
- Sellier 2012: P. Sellier, *Port-Royal et la littérature. 2: Le siècle de Saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Mme de Sévigné, Sacy, Racine* (Champion classiques. Essais, 14), Paris, Champion, 2012.
- Weaver 1985: E. Weaver, *Scripture and Liturgy for the Laity: The Jansenist Case for Translation*, in *Worship* 59 (1985).

DESPRE ISTORIA TRADUCERILOR BIBLICE ÎN LIMBA ALBANEZĂ

INA ARAPI

*Universitatea din Viena
ina.arapi@univie.ac.at*

Zusammenfassung: Die Bibelübersetzung ins Albanische erfolgte unabhängig bzw. parallel in zwei verschiedenen Bereichen im Einklang mit der Einteilung der albanischen christlichen Gemeinde in zwei Konfessionen: katholisch im Norden und orthodox im Süden. Diese Linie, die durch die Mitte Albaniens verläuft, kennzeichnet auch die Grenze zwischen den beiden Hauptdialekten: Gegisch und Toskisch. Die Geschichte der Bibelübersetzungen ins Gegische beginnt mit dem bis dato ältesten Satz der albanischen Sprache, der sogenannten Taufformel (1462), entdeckt und veröffentlicht von N. Iorga (1915), findet ihre Fortsetzung mit dem ersten albanischen Buch von Gj. Buzuku (1555) und dauert bis heute an. Die Bibelübersetzungen für die Orthodoxen haben später eingesetzt. Das Ziel meines Artikels ist die Darstellung von Bibelübersetzungen in die albanische Sprache.

Schlüsselwörter: Bibel, Heilige Schrift, Bibelübersetzung, Altes Testament, Neues Testament, Evangelium, Albanisch, Gegisch, Toskisch.

Istoria traducerilor biblice în limba albaneză cuprinde două domenii de activitate paralele în conformitate cu despărțirea comunității creștine albaneze în două confesiuni: catolică în nordul țării și ortodoxă în sud. Această linie, care trece prin mijlocul Albaniei, marchează și granița celor două dialecte principale ale limbii albaneze: geg și tosc, ceea ce înseamnă că populația catolică este așezată în arealul lingvistic geg, pe când cea ortodoxă în arealul lingvistic tosc. Trebuie spus de la început că istoria traducerilor biblice în limba albaneză prezentată de mine în acest articol pentru perioada de până la sfârșitul secolului al XVII-lea ia în evidență doar documentele care au supraviețuit timpului și care au fost arhivate în Italia sau au fost aduse acolo de emigranții albanezi, fiindcă în țară, după cucerirea otomană, toate textele și documentele scrise în legătură cu perioada anterioară au fost distruse (Sedaj 1999: 137-138 și Shuteriqi 2005: 78, 119). De asemenea, nu vor fi menționate aici dovezile și indiciile despre traduceri biblice în albaneză care nu mai pot fi găsite și trebuie a fi socotite ca pierdute.

1. SECOLELE AL XIV–XVI-LEA

1. Istoria traducerii Bibliei în dialectul geg începe cu cel mai vechi text cunoscut în limba albaneză, așa-zisa *Formulă de Botez* (1462), descoperit de marele savant român N. Iorga în Biblioteca Laurenziana din Florența (Codice Angeli, MS. Ashburnham 1167, fol. 2a-9a) și publicat în 1915 la București în cartea sa *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XV^e siècle. Quatrième Série (1453-1476)*. Este vorba de o singură frază cu alfabet latin ce sună așa în limba albaneză: *Vnte paghesont premenit Atit et birit et spertit senit* (Un tē pagēzonj pr' emēnit Atit e t'birīt e t'shpertit shenj/ Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh). Nașterea acestei fraze în *Vulgari Albanico* era un imperativ al timpului. Profitând de pacea relativă în teritoriile albaneze sub conducerea principelui Gheorghe Kastriotul Skanderbeg, după ani întregi de război aspru împotriva Turciei Otomane, arhiepiscopul orașului Durrës, Pal Ēngjëlli (lat. Paulus Angelus, cca 1417-1470), întreprinde o vizită pastorală în Nordul țării. Constatând că din cauza războaielor continue părinții nu erau în stare să se deplaseze în mod liber și să aducă pe copiii aflați în pragul morții la botez în biserică, iar că bisericile erau distruse și nefuncționale, acesta dă voie la toți credincioșii, adică și la părinți, să își boteze copiii acasă pronunțând fraza numită în limba lor maternă. În cadrul unui sinod care s-a desfășurat la 8 noiembrie 1462 în Mat (Albania de Nord) arhiepiscopul dă clerului și alte ordine și îndrumări. Toate împreună sunt cuprinse într-o epistolă pastorală în limba latină (Shuteriqi 2005: 70-72 și Sedaj 1999: 137).

2. Primul text biblic pentru ortodocși în dialectul tosc pare să fie o pericopă a Evangheliei după Matei (27: 62-66), în total 14 rânduri scrise cu alfabet grecesc, aflate într-un codex grecesc păstrat în Biblioteca Ambrosiana din Milano (Martini-Bassi Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae, Tomus I, Mediolani Impensis U. Hoepli, Codex 133, p. 63), descoperit de istoricul grec Spiridon Lambros și publicat într-o revistă ateniană în anul 1906 (Sedaj 1999: 142-146). Documentul este nedatat, datarea aproximativă întinzându-se din secolul al XIV-lea până în secolul al XVIII-lea. După analiza paleografică a caracterelor și a notelor muzicale care însoțesc textul este stabilit drept un document din secolul al XV-lea până în secolul al XVI-lea (Shuteriqi 2005: 48, Elsie 1997: 25¹). Dacă este așa, acest text ar fi cel mai vechi text cunoscut în limba albaneză care ar înapoia

¹Elsie (1991): "The earliest record of Albanian in Greek is the so-called Easter Gospel or Pericope¹, no doubt from the end of the fifteenth or beginning of the sixteenth century, fifteen lines translated from the Gospel of St Matthew (27: 62-66). It was discovered by the Greek historian Spyridon Lampros (1851-1919) in 1906 in a Greek manuscript² preserved in the Ambrosian Library in Milan. The text, whose author is unknown, is in Tosk dialect, though not well translated. This work is somewhat of an exception to the Orthodox tradition, firstly in that it is two hundred years earlier than all other Albanian texts of substance in Greek script and secondly in that it was found in northern Italy. At any rate, we must wait a whole two centuries for the Albanians to rediscover Greek script for their writing". În: <http://www.elsie.de/pdf/articles/A1991AlbLitGreek.pdf>.

datarea ei cu aproape un secol. Autorul textului este necunoscut. Traducerea este defectuoasă și conține câteva cuvinte grecești, alfabetul nu i-a fost adaptat în mod satisfăcător limbii albaneze (Shuteriqi 1976: 29 și 2005: 47). Din cauza aceasta s-a presupus că autorul textului ar putea să fi fost și un preot grec. Vrem să subliniem că de la început dialectul geg nordic se scrie cu alfabet latin, pe când acel tosc din sud cu alfabet grecesc.

2. SECOLUL AL XVI-LEA

1. În acest secol încercările parțiale, începute probabil mai înainte, sunt încununuate de o carte foarte importantă despre istoria traducerilor biblice, a literaturii și a întregii culturi albaneze. Este vorba de așa numitul *Meshari* (Missale/Liturghier) a lui Gjon, adică Ion Buzuku. Este prima carte scrisă existentă până azi în limba albaneză, în dialectul geg, păstrată într-un exemplar unic la Biblioteca Vaticană (în zilele noastre sub Ed. Prop. IV. 244). Cartea, care a avut inițial 110 folii sau 220 de pagini, este deteriorată și are în starea actuală doar 94 folii sau 188 de pagini; mai concret, lipsesc frontispiciul și primele 18 folii. Din cauza aceasta nu cunoaștem titlul adevărat și locul unde a fost tipărită. În legătură cu aceste probleme și în general despre prima operă cunoscută în limba albaneză există o bibliografie vastă. Și dacă n-ar exista o postfață n-am cunoaște nici numele autorului. Dar, din fericire, pe ultima pagină el a făcut câteva notițe decisive pentru noi. Aici autorul declară a fi preotul Gjon Buzuku, fiul lui Bdek Buzuku, care a scris această carte fiindcă în „limba noastră” nu există cărți din Sfânta Scriptură, precum și din pricina dragostei pentru „poporul nostru”, adică populația catolică gegă din nordul țării, poate neștiind ce dimensiuni istorice primordiale ar avea această inițiativă a lui. El dovedește că a început scrierea la 20 martie 1554 și a terminat la 5 ianuarie 1555 „fiind aceasta prima operă și foarte greu de compus”. Și că cei care tipăreau aveau mari greutăți și erau siliți să greșească pentru că lui, va să zică autorului, nu-i era posibil să fie pe lângă ei trebuind să țină și o biserică.² Dar nu este clar ce vrea să spună cu „prima operă”: prima traducere de felul acesta sau prima carte scrisă în limba albaneză.

În afară de numele și profesiunea de preot nu știm altceva despre autor. Pe baza limbajului folosit, în special graiul geg nord-vestic, se pare că originea lui trebuie căutată pe malul vestic al lacului din Scodra, în periferia orașului actual Ulcinj din Muntenegru. Mulți cercetători sunt de părere că Buzuku a trăit în afara țării și anume în partea nordică a Mării Adriatice, undeva în regiunea Veneto unde se stabiliseră mulți refugiați albanezi după cucerirea Școdrei de către turci în anul 1479. Ei presupun, de asemenea, că și cartea lui a fost tipărită aici sau în alte orașe mari ale litoralului dalmatic.

Singura copie a așa-numitului *Missale* al lui Buzuku a fost descoperită pentru prima dată întâmplător în anul 1740 de arhiepiscopul Skopjei, Gjon Nikolla Kazazi

² Vrea să spună o biserică care era într-un alt loc.

din orașul Gjakova, în Kosova, în Biblioteca Colegiului de Propaganda Fide, în cursul unei vizite la Roma. Este, de fapt, o operă liturgică, un amestec de breviar, lecționar, ritual și catehism, care conține rugăciuni și rituri pentru tot anul, multe fragmente din cărțile de rugăciuni, psalmi, litanii și aproape toate slujbele catolice. Cea mai mare parte a operei o fac traduceri din Vechiul și Noul Testament³, cca 80%. În nicio altă carte din literatura veche albaneză nu se găsesc mai multe texte biblice decât aici (Sedaj 1999: 156). Cuprinde 15.400 de cuvinte cu un vocabular total de cca 1500 de lexeme. E scris cu alfabet latin de tip gotic folosit în Italia, căruia i s-au adăugat cinci caractere chirilice din alfabetul *bukvica* din Bosnia pentru sunetele care nu se găsesc în latină ori italiană. Caracterele seamănă cu cele folosite la Veneția în anii 1523 și 1537 în ceasloavele chirilice pentru catolicii din Bosnia (Elsie 1997: 36). Buzuku poate fi considerat autorul care a dat naștere limbii albaneze literare, deși limba lui conține multe trăsături arhaice. Stilul de scriere este plăcut și fluid.

2. Pendantul tosc al missalelui lui Buzuku este o carte modestă. Reprezintă totuși primul document scris în dialectul tosc, în timp ce pericopa evangheliară este fără dată. A fost realizat în Italia de Sud de arbëreshë⁴ și a fost publicată la Roma în anul 1592. Autorul, Lekë Matrënga în albaneză și Luca Matranga în italiană (1567-1619), era un preot ortodox al comunității arbëreshe din Sicilia, născut la Hora e Arbëreshëvet (ital. Piana degli Albanesi care, din cauza religiei ortodoxe, în timpul său se numea Piana dei Greci), în sudul orașului Palermo sau în Monreale. Data de naștere nu este sigură. S-a întors și a slujit în satul său natal după terminarea studiilor la Roma când s-a publicat și cartea. Opera are titlul *E mbsuame e kërshterë* (*Învățător creștin/ Învățare creștină*) și este, de fapt, un catehism, o traducere din italiană a operei latinești a preotului iezuit spaniol Iacob Ledesma (1516-1575). Are 28 de pagini. Manuscrisul în trei variante diferite se menține în Biblioteca Vaticană catalogat sub Codex Barberini Latini 3454, la fel și singura copie existentă a cărții publicate (R.G. teologia V. 1269). Din prima variantă a manuscrisului, care este autograful autorului, aflăm că Matranga a terminat traducerea la 20 martie 1592 la Piana dei Greci. În prefață autorul explică că a făcut-o pentru acei arbëreshë care nu înțelegeau varianta italiană a catehismului, accentuând că trebuia să fie util sutelor de familii din Calabria și din Puglia (Elsie 1997: 38-39). Deși foarte scurtă, opera lui Matranga este importantă ca prima operă a unui arbëresh și ca prima operă în dialectul tosc. Matranga a folosit pentru prima dată în albaneza scrisă un alfabet pur latin fără adaosuri chirilice. Nu a fost influențat de Buzuku pe care pare să nu-l fi cunoscut. Opera este alcătuită din 450 de cuvinte și se deschide cu o poezie de opt versuri intitulată *Canzona spirituale*. Matranga devine în acest mod și primul poet cunoscut în limba albaneză.

³ De exemplu din Evanghelia lui Matei aproape jumătate, 503 de rânduri (Filipaj 2010: 229).

⁴ Sunt albanezi care au părăsit țara după invazia otomană. Ei și-au conservat numele național vechi și nu au întrerupt niciodată legăturile cu patria străbunilor lor.

3. SECOLUL AL XVII-LEA–MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

În această perioadă se produc operele religioase de căpătâi care vor fi întrebuințate secole întregi de populația catolică în nordul Albaniei.

1. Protagonistii sunt un episcop și un arhiepiscop, care lucrează în acest timp cu mult elan la asigurarea cărților religioase în albaneză și amândoi ocupă un loc deosebit în acest domeniu. Primul, Pjetër Budi, s-a născut în 1566 în satul Gur i Bardhë (Piatră Albă) din regiunea Mat. A fost pregătit la instituțiile speciale ale Vaticanului, precum Collegium Illyricum din Loreto, pentru clerul din țările balcanice. La vârsta de 21 de ani este hirotonisit și trimis în Macedonia și Kosova. Budi a jucat un rol foarte activ în lupta antiotomană. Obiectivul lui era o insurecție a tuturor popoarelor balcanice cu participarea și a compatrioților musulmani (Elsie 1997: 41). Între 1616-1622 Budi trăiește în Italia. Scopul principal era observarea publicării operelor sale, peste o mie de pagini, și anume:

– *Dottrina Christiana*, o traducere de 169 de pagini a catehismului lui Roberto Bellarmino, publicată la Roma în 1618. Un exemplar original, dăruit de autor la 29 ianuarie 1622, se mai păstrează la Biblioteca Vaticană sub R.I.VI.449. A fost retipărită în 1636, 1664 și 1868, cu ocazia celei de-a 250-a aniversări⁵. Se știe că în 1759 în magazinul Propagandei Fide erau încă 960 de copii (Elsie 1997: 43).

– Celelalte trei opere publicate în 1621, legate din motive practice într-un volum, catalogate în Biblioteca Vaticana sub Barberini VI. 56, sunt: un *Rituale Romanum* de 408 pagini cu rugăciuni și împărtășanii comentate; o operă foarte scurtă intitulată *Kush thotë Meshë këto kafshë i dubetë me shërbyem* (*Cine ține slujbă trebuie să facă aceste lucruri*), 16 pagini cu explicații asupra slujbei, precum și *Speculum Confessionis*, o traducere liberă de 400 de pagini după opera lui Emerio de Bonis.

Alfabetul folosit de Budi se aseamănă cu cel al lui Buzuku, deși nu-l pomenește niciodată. În ciuda volumului mare de pagini, lexicul lui Budi este limitat, 2453 de cuvinte (Elsie 1997: 44). La 20 iulie 1621 Budi a fost numit episcop al regiunii Zadrima (Episcopus Sapatensis et Sardensis) și un an mai târziu se întoarce în țară unde activitatea sa are un caracter mai mult politic decât religios (Elsie 1997: 42). Moare în preajma Crăciunului 1622, înecat în fluviul Drin. Moartea lui a apărut suspectă și deja atunci s-a spus că era victima unui complot, deși nu exista, de fapt, nicio dovadă. Într-o scrisoare, devenită faimoasă între cercetători, datată 15 septembrie 1621 și trimisă cardinalului Gozzadini la Roma el revelează că de 17 ani scrie fără întrerupere cărți religioase pentru populația catolică albaneză și sârbă în limbile lor materne, dar se pare că din cărțile în limba sârbă nu rămăsese absolut nimic⁶. Budi a lăsat și mai multe meditații asupra temelor biblice în formă de poezie

⁵ Considerăm ca primă publicație pe cea din 1636, fiindcă adevărata primă publicație, din 1621, fusese uitată.

⁶ „... per spaccio di diecisette ani per quanto mi è stato possibile non ho mancato ad ogni diligenza, agiutare et confortare quei populi, et i medesimi Sacerdoti con essempij spirituali, scrivendo sempre libri spirituali alla lor lingua tanto a quelli della Servia, quanto a quelli

(3600 versuri). Cu toate acestea traducerile și adaptările sale au a face în primul rând cu rânduiala/ desfășurarea slujbei sau educarea și pregătirea/ instruirea preoților și a populației catolice.

2. În fața acestei situații putem spune că a doua culegere importantă a textelor biblice în albaneză este tratatul teologic-filozofic cunoscut sub numele prescurtat *Cuneus Prophetarum*⁷ al arhiepiscopului Pjetër Bogdani, publicat pentru prima oară la Padova în anul 1685 și reeditat de două ori la Veneția, în 1691 și în 1702, respectiv șase și 11 ani mai târziu, cu noul titlu *L'infallibile verità della Cattolica fede*⁸, iar de mai multe ori, parțial sau integral, până în zilele noastre⁹. Autorul reprezintă o personalitate multiplă cu o contribuție remarcabilă în istoria Bisericii și a literaturii albaneze considerându-se ca primul autor original al ei¹⁰. Pe frontispiciu se descrie ca: elev al Sacrei Congregații de Propaganda Fide, doctor de filozofie și de teologie, odată episcopul Școdrei și administratorul Tivarului, actualmente arhiepiscopul Skopjei și administratorul întregului regat sârb. După Sedaj (1999: 164), a fost cel mai mare biblist din perioada anterioară. Opera a avut un mare ecou din momentul compunerii și a fost salutată de mai multe persoane renumite din Italia și din partea vestică a Balcanilor, cum se vede din elogiile în versuri de la început, printre ele și vestitul poet croat al timpului, Pavao Ritter Vitezović. Ea s-a bucurat de o răspândire foarte mare și în interiorul populației catolice albaneze. În lipsa unei publicații integrale cartea lui Bogdani a fost folosită ca Biblie în foarte multe familii catolice albaneze până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial.

dell'Albania, come hoggidi si vede per tutti quei paesi" (după Shuteriqi 1976: 59). Budi a și predicat în limba sârbă (ilirică în limbajul timpului).

⁷ Titlul complet al piesei întâi din prima ediție a cărții este: CVNEVS PROPHETARVM DE CHRISTO SALVATORE MVNDI, ET EIVS EVANGELICA VERITATE, ITALICE, ET EPIROTICE CONTEXTA, Et in duas Partes diuisa A PETRO BOGDANO MACEDONE SACR. CONGR. DE PROP. FIDE ALVMNO. Philosophiae, & Sacrae Theologiae Doctore, olim Episcopo Scodrensi, & Administratore Antibarensi; nunc verò ARCHIEPISCOPO SCVPORVM, AC TOTIVS REGNI SERVIAE ADMINISTRATORE, PARS PRIMA. PATAVII, M. DC. LXXXV. EX TYPOGRAPHIA SEMINARII. OPERA AVGVSTINI CANDIANI. SVPERIORVM PERMISSV. Și al celei de-a doua piese: DE VITA IESV CHRISTI SALVATORIS MVNDI, ET EIVS EVANGELICA VERITATE ITALICE, ET EPIROTICE CONTEXTA, Et in duas Partes diuisa... (ca mai sus)... PARS SECVNDA (ca mai sus).

⁸ Pentru titlul în întregime vezi Bartl (2007: 283-84).

⁹ Din republicări menționăm cea parțială a lui Weigand, *Cuneus Prophetarum von Peter Bogdan*, în „Balkan-Archiv”, III (1927), p. 173-207 și transcrierea diplomatică virtuală pe baza scanării ambelor piese ale operei: *Cuneus Prophetarum*. Part 1: Vetus Testamentum. Part II: Novum Testamentum [Data entered by Michiel de Vaan, 2003, on the basis of the edition by Giuseppe Valentini and Martin Camaj, München 1977]. În detaliu vezi Omari (2005: 16).

¹⁰ Despre biografia lui P. Bogdani și discuțiile în legătură cu ediția a doua și a treia a operei sale în Italia vezi între altele Bogdani (1977: 7-15), Bartl (2007: 273-284) și Arapi (1996: 539-540).

Bineînțeles, este scrisă în alfabetul latin, așa-numitul alfabet al Propagandei în filologia albaneză. Autorul are o pregătire lingvistică solidă și ne dezvăluie în cuvântul înainte că realizarea operei a fost o muncă grea pentru el ca locuitor al unei anumite regiuni care a preferat ca limbă de scriere graiul orașului Școdra, ceea ce ne arată că începuseră deja încercările de a crea o koine literară gegă pe baza aceasta. Cartea reprezintă o ediție de lux, înzestrată în mod bogat cu gravuri și alte împodobiri. Caracterelor sunt clare și neconsumate, fiind prima carte tipărită în tipografia respectivă.

Tratatul teologico-filozofic în discuție este împărțit după modelul bibliei în două părți: partea întâi cu titlul: *Cuneus prophetarum de Christo Salvatore mundi et eius evangelica veritate* are 182 de pagini numerotate în care se tratează temele următoare: crearea omului și a lumii pe baza Vechiului Testament, diferite chestiuni ale teologiei și filozofiei creștine, viața profetilor și a sibilelor împreună cu profețiile lor în legătură cu venirea pe lume a lui Christos. Partea a doua cu titlul *De vita Jesu Christi Salvatoris mundi et eius evangelica veritate* are 162 de pagini numerotate în care este vorba despre viața Sfintei Maria și a lui Christos după Noul Testament. Această parte se încheie cu o povestire a autorului despre originea veche și ilustră a familiei sale, lucru care în cadrul obiceiurilor medievale n-a fost niciodată luat în serios¹¹, dar, având chiar o legătură cu un personaj istoric important al țării în care ne găsim, nu poate fi ignorat. După ce crede că, bazându-se pe doi istorici medievali ca Mauro Orbini și Pietro Luccari, a reușit să dovedească că familia sa se trage din căpitanul Bogdani, servitor credincios și devotat al împăratului Stefan Nemagna, dă în continuare și două scrisori ca o confirmare/ legitimare a faptului acesta, două scrisori din jurul anului 1450, pe care le descrie ca având desenul/ imaginea autentică a flamurii lui Ianc Voievod. Prima, care este foarte scurtă, are ca autor pe despotul Đurađ (Branković) și i se adresează Domnului Ianc, Voievodul Dunării, și alta viceversa; este scrisă de ultimul pentru despotul sârb. El îl roagă pe Ianc să-l apere de armata turcă aflată în drum spre el. Răspunsul lui Ianc este lung și aspru. Îl acuză pe despotul sârb ca fiind infidel și trădător; cu intrigile sale a împiedicat pe aliați să se adune la locul stabilit în Kosova lăsând pe Ianc și ostașii săi singuri în fața unei armate turcești foarte puternice, el fiind silit să fugă în munți unde a dat de Bogdani, care l-a ajutat să scape cu viață. Bogdani pretinde că aceste două scrisori i-ar fi fost dăruite strămoșului său de Ianc Voievod (v. anexa).

N-am găsit până acum în literatura respectivă nicio lămurire satisfăcătoare despre această mărturisire și cred că este rândul istoricilor de a se confrunța cu ea și a ne spune și ei părerea lor. În acest text apare pentru prima dată în literatura

¹¹ “Di fronte a tale grandezza d’animo non può invece non farci sorridere la sua ingenua ambizioncina di voler figurare rampollo di famiglia principesca aggrappandosi al proprio cognome e ritenendo con ciò dimostrata una propria parentela con famiglie rinomate portanti il medesimo cognome, non pensando che si tratta d’un semplice patronimico (Bogdan = Teodoro) diffusissimo in tutta l’area d’influenza culturale e politica serba” (Valentini 1977: 13).

albaneză și cuvântul *vlab* (Trimi Vlatke Mladenovichi me Vlahte vet), când este vorba de Vlatcă Mladenovichi cu valahii săi ca unul dintre aliații participanți. Cartea lui Pjetër Bogdani este o mină de aur încă insuficient exploatată. Este în două limbi, fiecare pagină fiind despărțită în două coloane: cea din dreapta în albaneză și cea din stânga în italiană. Are o ediție modernă și poate fi consultată ușor de orice specialist.

4. PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA. BIBLIA INTEGRALĂ ÎN MANUSCRIS

În septembrie 1824 a fost publicată pentru prima dată la Corfu Evanghelia după Matei în graiul tosc al regiunii Ghirocastra cu titlul *Të kthyeritë e shenjt Mattheut evangjelistiut ndë gjubë shqipe ngaba jatro Vangjel Meksikoi* (Traducerea sfântului Matei evanghelist în limba albaneză din partea medicului Vanghel Meksikoi) cu coloana din stânga în greacă. Traducătorul terminase munca deja la 5. 2. 1821¹². Se crede că a fost o probă pentru ediția integrală a Noului Testament care va urma trei ani mai târziu în 1827, la fel paralel în albaneză și greacă, sub titlul *Dhiata e re e Zotit sonë që na shpëtoi Jizhu Krishti mbë di gjube, do me thënë greqisht, edbe shkëpetarçe* (Testamentul Nou a Dumnezeului nostru care ne-a salvat Iisu Christos pe două limbi, va să zică în greacă și albaneză) (Shuteriqi 1972: 177, 184; Sedaj 1999: 175-6). Alfabetul folosit este o amestecare a caracterelor grecești completate cu cele latinești și originale. O republicare a operei a fost făcută la Atena în anul 1858. Aceste opere au avut și un mare interes practic. Ambele lucrări s-au bucurat de o mare răspândire la ortodocșii albanezi din Albania, Grecia și Italia de Sud ajutându-i să strângă legăturile cu compatrioții din țară (Shuteriqi 1972: 190).

Prima ediție integrală a Noului Testament în albaneză se datorează eforturilor mari întreprinse în acest domeniu de Societatea Biblică Londoneză (British and Foreign Bible Society), o organizație protestantă, și a fost realizată de Vangjel Meksi (1760-1823), medic și lingvist, și publicată postum. Încercările Societății Biblice Londoneze pentru a da și albanezilor posibilitatea de a pricepe Cuvântul lui Dumnezeu în limba lor maternă începuseră deja în anul 1816. În anul 1817 Societatea Biblică publicase o scrisoare din 28 august 1816 scrisă de scoțianul Robert Pinkerton, în care este vorba de această mare întreprindere (Sedaj 1999: 173-174).

Aceste realizări foarte importante au fost precedate de o fază premergătoare în cursul căreia clerici ai Bisericii Ortodoxe din Sudul Albaniei și-au probat forțele în mai multe traduceri ale evangheliilor. Din această perioadă au rămas câteva manuscrise în Arhiva de Stat sau în Biblioteca Națională din Tirana:

– așa-numitul *Anonim von Elbasan* (60 de pagini, Arhiva de Stat Tirana) conține diferite extrase din evangheliile în graiul geg (arhaic) von Elbasan cu un alfabet original, cel mai vechi cunoscut până azi, cu 40 de caractere pe bază glagolitică (Shuteriqi 1972: 91-2).

¹² Pentru tot Noul Testament din care s-a scos Evanghelia lui Matei.

– așa-numitul *Codice din Berat* al lui Kostandin Berati (cca 1744 - cca 1828) (Biblioteca Națională, An. S/22F, 154 pagini, aproape 1764) cuprinde în primul rând rugăciuni scrise în albaneză cu alfabet grecesc (Shuteriqi 1972: 121-2).

– *Anonimul din Epir* cu o traducere a Evangheliei lui Matei, din secolul al XVIII-lea; la începutul secolului al XX-lea acest manuscris se găsea în proprietatea lui G. Schirò, un scriitor și lingvist arbëresh din Sicilia (Shuteriqi 1972: 142). Autorul este un albanez din Epir.

– diferite manuscrise din secolul al XVIII-lea ale lui Dascâl Todri (de fapt, Theodor Haxhifilipi, cca 1730 - cca 1805) cu un alfabet original de 53 de caractere. Marele albanolog austriac J. G. Von Hahn, ce a vizitat Albania în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ne anunță că el a tradus în albaneză toată Biblia și alte opere religioase. Dar cea mai mare parte a scrierilor sale a fost arsă de Biserică în anul 1827 când peste Elbasan s-a abătut ciuma¹³. Din ele au rămas doar slujba lui Ioan Gură de Aur și unele fragmente din Ceaslov/ Cartea Orelor (Arhiva de Stat Tirana, Biblioteca Națională din Viena) (Shuteriqi 1972: 156, Elsie: 95).

Unii autori anunță că Biblia integrală în albaneză fusese deja tradusă în anul 1761 la Moscopol de Grigor Voskopojari (sfârșitul sec. al XVII-lea – 1772), devenit mai târziu arhiepiscopul Grigor von Durrës, cu un alfabet alcătuit de el însuși. La baza alfabetelor originale stă această idee: albaneza, ca o limbă aparte, cere și un alfabet potrivit. Ea nu se poate înfățișa cum trebuie cu alfabetul grec sau latin. Manuscrisele lui Grigor sunt considerate ca fiind pierdute probabil în timpul distrugerii Moscopolei în anul 1769 (Shuteriqi 2005: 284-6, Sedaj 1999: 150). Elsie (1997: 95) este sigură că *Anonimul din Elbasan* este al lui.

În general, se poate socoti că în mănăstirile numeroase din Sudul Albaniei se făceau în continuare încercări pentru traducerea textelor biblice în albaneză. O problemă era chestiunea alfabetului. Fiind sub influența puternică a limbii grecești oamenii de știință, scriitorii și traducătorii din sudul Albaniei nu se simțeau deloc atrași de alfabetul latin bine cunoscut și folosit de secole în nordul țării. Pe de altă parte, vrând în același timp să se distanțeze de alfabetul grec ei au cultivat tendința de a crea alfabetele originale, ceea ce înseamnă că traducerile biblice au contribuit și au avut repercusiuni și la rezolvarea chestiunii alfabetului albanez.

Pentru populația catolică din Nord, Propaganda Fide scoate la 1845 două doctrine, amândouă compuse de doi misionari italieni: una de G. Guagliata, republicată în 1856 și 1873, iar a doua de V. Basile (1818-82), republicată în 1873 (Shuteriqi 1972: 244-245). Apoi, și mai multe lecționare cuprinzând diferite fragmente biblice pentru nevoile slujbei (o listă incompletă la Sedaj 1999: 170-71). Sedaj (1999: 170) argumentează lipsa intereselor mai profunde în această direcție cu o anumită mentalitate a albanezilor catolici pentru care era suficient ca explicările evangheliilor și ale doctrinelor să fie în albaneză, ceea ce se îndeplinea prin operele

¹³ Shuteriqi (1972: 179) crede că de fapt avem a face cu un act de răzbunare a Bisericii Grecești din cauză că tocmai în acest an ieșise la Corfu traducerea albaneză a Noului Testament.

lui P. Bogdani și ale lui P. Budi (v. mai sus 3), pe când Biblia însăși trebuia să fie citită în latină.

La arbëreshë din Italia se constată o asemenea situație, deși ei aveau o tradiție mult mai bogată a cărților religioase în limba albaneză însoțită de o tradiție lungă a muzicii bisericești, și unde aproape orice parohie avea catehismul său în manuscris.

5. A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA — ANII '90

Această perioadă este strâns legată de numele marelui lingvist și traducător albanez Kostandin Kristoforidhi, care a acționat sub egida și cu ajutorul Societății Biblice Londoneze, așa ca V. Meksi mai înainte.

Kostandin Nelko¹⁴ (1826-1895) s-a născut în familia unui orfevru din Elbasan unde a și murit, după ce petrecuse ani întregi în străinătate la Ioanina, Atena, Londra, Smirna, Istanbul, Malta și Tunis. Elbasan este un oraș în Albania de mijloc, care devenise în acel timp un centru important cultural și religios cu biserici și mănăstiri faimoase ca cea a lui Ion Vladimir. Colaborarea lui Kristoforidhi cu Societatea Biblică din Londra începuse în anii 1860. El a tradus din greaca veche Noul Testament în dialectul geg¹⁵ cu alfabet latin, publicat în 1872, și în dialectul tosc cu alfabet grec, publicat în 1879, precum și câteva cărți din Vechiul Testament: psaltirea în toscă la 1866 și în gegă la 1872, precum și *Genesis*, *Exodus* și *Deuteronomion* între 1880-1884. La început, poate ca o probă cum s-a întâmplat și în cazul lui Meksi, a publicat la Istanbul în anul 1866 cele patru evanghelii și faptele apostolilor în gegă.

Kristoforidhi a scris, de asemenea, și o gramatică a limbii albaneze în greacă (*Grammatikê tês albanikês glôssês*, Istanbul 1882) și a compus un dicționar albanez-grec (*Lexikon tês albanikês glôssês*, Atena 1904, republicat transliterat de A. Xhuvani la Tirana în 1961). El a scris și o istorie a Bibliei pentru elevii băieți (Istanbul 1870), precum și alte texte pentru școlari. Toate acestea i-au adus denumirea „Tatăl limbii albaneze”; pentru alții el era un „Luter albanez” (Elsie 1997: 98). Traducerile lui biblice au fost ultimele cu alfabet grec în limba albaneză.

Aproape paralel cu el doi savanți arbëreshë din Italia de Sud traduseseră și publicaseră fiecare în dialectul său, la Londra, Evanghelia lui Matei:

– Giuseppe Camarda din Sicilia: *Il Vangelo di S. Matteo*, tradotto dal testo greco nel dialetto albanese di Piana dé Greci in Sicilia da un nativo di questo luogo (Londra, 1868);

– Vincenzo Dorsa: *Il Vangelo di S. Matteo*, tradotto dal testo greco nel dialetto calabro-albanese di Frascineto (Londra, 1869) (Chiaromonte 2010: 54, Filipaj 2010: 236).

¹⁴ Nu se cunosc motivele adevărate pentru schimbarea numelui, dar se presupune o legătură cu munca lui ca purtător al doctrinei cristiane și ca filolog pentru recunoașterea și dezvoltarea limbii albaneze în cele două dialecte ale ei (Sedaj 1999: 182).

¹⁵ Era prima traducere în gegă a întregului Nou Testament.

Traducerile Noului Testament și alte traduceri religioase în amândouă variantele limbii albaneze, gegă și toscă, aveau și o altă țintă sau consecință: prelucrarea și cunoașterea ambelor dialecte, ridicarea și afirmarea lor ca două variante literare și mai târziu apropierea și unificarea lor spre o limbă națională comună (Mansaku 2010: 30). Ele au făcut posibilă folosirea limbii naționale albaneze, fie în Biserica Catolică, fie în cea Ortodoxă.

Întreaga liturghie a Bisericii Ortodoxe a fost tradusă în mod complet de arhiepiscopul Theofan (Fan) Stilian Noli (1882-1965), o personalitate cu un impact enorm în viața societății albaneze din primul sfert al secolului al XX-lea ca politician, diplomat, scriitor, istoriograf, traducător al operelor literare și bisericești și ca întemeietorul Bisericii Autocefale Albaneze. Fan Noli a celebrat prima liturghie în limba albaneză la 22 martie 1908 la Boston (SUA)¹⁶. Până în 1941 el publicase aproape toată liturghia ortodoxă tradusă din limba greacă în albaneză. O listă a traducerilor sale liturgice din 1908-1951 care stau în legătură cu Sfânta Scriptură, în total nouă, o dă Filipaj (2010: 232-3).

La catolici, cum observă Monsignor Filipaj, se constată o perioadă goală de câteva secole (2010: 233). După proclamarea independenței în 1912 se încearcă și la ei ca rânduiala mesei să se facă pe deplin în limba albaneză. O listă a celor 26 de opere biblice și liturgice pentru catolici din anii 1912-1992 o dă Filipaj (2010: 234-5, 237-240).

6. PERIOADA MODERNĂ — DUPĂ 1990. TRADUCERILE INTEGRALE

Prima traducere integrală a Bibliei în limba albaneză s-a făcut de preotul Dom Simon Filipaj (1925 în Muntenegru-1999 ebd.)¹⁷ de-a lungul unei perioade de 40 de ani. Traducătorul cunoștea foarte bine latina, greaca veche și italiana, dar putea consulta și ebraica cu franceza. Vechiul Testament a fost tradus din NOVA VULGATA, pe când Noul Testament din textul ecumenic în limba greacă: THE GREEK NEW TESTAMENT (Ukgjini 2010: 24). Cum ne dovedește el însuși traducerea a fost gata deja la 1 mai 1985, dar cartea a ieșit din tipar abia în anul 1994, pentru că recenziile, redactarea și corecturile au durat foarte mult. Biblia în albaneză a fost publicată de editura Drita din orașul Ferizaj în Kosova cu un tiraj de 35.000 de copii sub titlul *Shkrimi Shenjt. Besëlidhja e Vjetër dhe Besëlidhja e Re (Sfânta Scriptură. Noul și Vechiul Testament)*. Monsignor Filipaj aparținea comunității albaneze din Muntenegru. El s-a născut în apropierea orașului Ulcinj și a petrecut toată viața în slujba populației catolice gege din Muntenegru, dar Biblia a tradus-o în limba literară. În acest mod s-a închis o perioadă lungă care a început cu secole mai înainte și s-a finalizat un proiect pentru care au contribuit generații întregi de preoți și intelectuali albanezi și străini. Biblia lui Filipaj este utilizată în Biserica Catolică. El

¹⁶ Mai înainte se oficia în grecește.

¹⁷ Bibliografia completă a operelor sale la Ukgjini (2010: 26).

a tradus și *Biblia ilustrată pentru tineri* după versiunea americană a lui J. E. Krause și S. Terrien (Zagreb, 1978; Ferizaj – Kosova, 1988).

Alte traduceri integrale sunt:

– Bibla integrală tradusă de S. Etches și publicată de ECM (European Christian Mission) în 1993, republicată de Albanian Interconfessional Bible Society în 2003.

– Versiunea ABS (Albanian Bible Society), după textul italianesc de Nouva Diodati, publicată în 1994 pentru Biserica Evanghelică.

Între traduceri recente ale Noului Testament sunt de remarcat cea a doamnei Lea Plumbi-Frenzcke (editura Çabej, 1996), a lingvistului Vladimir Dervishi, numită CHC Version (2000) și evangheliile traduse de papa Emanuele Girodano pentru arbëreshë în Italia de Sud: *Evanghelia lui Matei* (Cosenza, 2000, editura Mit) și *Evanghelia, tradusă în arbărește*, care cuprinde, de fapt, cele patru evanghelii (Cosenza, 2006, ebd.). Limba folosită de el este un fel de arbărește standard, bazată pe graiul satului său Frasnita în Kalabrien (Giordano 2010: 122). De aceea, operele sale pot fi folosite de aproape toată comunitatea albaneză din Italia.

Bibliografie

A. Izvoare din literatura albaneză veche

Formula e Pagëzimit (Formula de Botez): Sedaj, Engjëll, *Formula e pagëzimit dhe dokumentet e tjera (Formula de Botez și celelalte documente)*, în: ziarul „Rilindja” din 21. 09. până 29. 09. 1989 (9 serii), Prishtina.

Anonimi i Elbasanit: Zamputi, Injac, *Dorëshkrimi i Anonimit t'Elbasanit – transliterim, transkriptim dhe koment (Manuscrisul Anonimului din Elbasan – transliterare, transcriere și comentariu)*, în: rev. „Buletin i Institutit të Shkencave”, 1951, nr. 3 - 4, p. 64 –131.

Blancus, Franciscus: *Dictionarium Latino Epiroticum Una Cum nonnullis usitatoribus loquendi formulis*. Tirana. Editura Çabej (Fototipic), 2006.

Buzuku, Gjon: 1. Resuli, Namik, *Il „Messale” di Giovanni Buzuku*, riproduzione e trascrizione, Città del Vaticano, 1958. 2. Çabej, Eqrem, „Meshari” i Gjon Buzukut (1555), botim kritik. [„Missaleul” lui Ion Buzuku (1555). Ediție critică], Tirana, 1968.

Matrënga, Lekë: Matzinger, Joachim, *Der altalbanische Text [E] Mbsuame e Krështerë (Dottrina cristiana) des Lekë Matrënga von 1592. Eine Einführung in die albanische Sprachwissenschaft*, Dettelbach, 2006.

Bogdani, Pjetër: Bogdano, Pietro, *Cuneus Prophetarum de Christo Salvatore Mundi*, München, 1977. (Facsimile după original, Padua 1685).

Budi, Pjetër: Svane, Gunnar, *Pjetër Budi, Dottrina Christiana (1618)*, Århus, 1985.

B. Literatură secundară

Arapi 1996: Ina Arapi, *Wien und die albanischen Schriftsteller*, în: „Wien als Magnet? Schriftsteller aus Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt.”, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1996, p. 539-567.

Bartl 2007: Peter Bartl, *Pjetër Bogdani und die Anfänge des albanischen Buchdrucks in Italien*, în: „Albanische Forschungen 25. Nach 450 Jahren. Buzukus «Missale» und seine Rezeption in unserer Zeit”, herausgegeben von Bardhyl Demiraj, Editura Harrassowitz, Wiesbaden, 2007, s. 267-289.

- Bibla. Dhiata e Vjetër dhe Dhiata e Re (Vechiul Testament și Noul Testament), ECM (European Christian Mission), Gute Botschaft Verlag, 1993.
- Chiaromonte 2010: Zef Chiaromonte, *Arbëreshët dhe përkthimi i Biblës në shqipen standarde (Arbëreshët și traducerea Biblës în albaneza standard)*, în: Qendra e Studimeve Albanologjike & Instituti Filozofik dhe Teologjik. *Bibla shqip dhe Filipaj (studime) (Biblia în albaneză și traducătorul Filipaj. Studii)*, 2010, p. 51-56.
- Elsie, 1997: Robert Elsie, *Histori e letërsisë shqiptare (Istorie a literaturii albaneze)*, Tipăria Dukagjini, Tirana-Peja, 1997. În original: *History of Albanian Literature*. Social Science Monographs, Boulder, distributed by Columbia University Press, New York, 1995.
- Filipaj 2010: Simon Filipaj, *Përpjekje përkthimi të Shkrimit Shenjt – Biblës në gjuhën shqipe (Ëncercări de traducere a Sfinteii Scripturi – Biblës în limba albaneză)*, în: Qendra e Studimeve Albanologjike & Instituti Filozofik dhe Teologjik. *Bibla shqip dhe Filipaj (studime) (Biblia în albaneză și traducătorul Filipaj. Studii)*, 2010, p. 225-250.
- Giordano 2010: Agostino Giordano, *Prirje për një farë standardizimi të Arbërishtes: kontributi i Emanuele Giordano-s (Tendințe pentru un fel de standardizare a limbii arbëreshë: contribuția lui Emanuele Giordano)*, în: Seminari XXIX Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, Prishtinë, gusht 2010, 29/1 (Cel de-al XXIX-lea Seminar Internațional despre Limba, Literatura și Cultura Albaneză, Prishtina, august 2010, 29/1), p. 119-125.
- Lloshi 1972: Xhevat Lloshi, *Un aperçu sur des manuscrits inédits de la traduction en albanais de la Bible au XIX^e siècle*, în: „Akten des Internationalen Albanologischen Kolloquiums, Innsbruck 1972”, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 41, 1977.
- Lloshi 2012: Xhevat Lloshi, *Përkthimi i V. Meksit dhe redaktimi i G. Gjirokastriti 1819-1827 (traducerea lui V. Meksi și redactarea lui G. Gjirokastriti 1819-1827)*, Editura Onufri, Tirana, 2012.
- Mansaku 2010: Seit Mansaku, *Historia e shqipes së shkruar dhe përkthimi i Biblës në shqipen standarde (Istoria limbii albaneze scrise și traducerea Biblës în albaneza standard)*, în: Qendra e Studimeve Albanologjike & Instituti Filozofik dhe Teologjik. *Bibla shqip dhe Filipaj (studime) (Biblia în albaneză și traducătorul Filipaj. Studii)*, 2010, p. 28. 33.
- Omari 2005: Anila Omari, *Pjetër Bogdani dhe vepra (Petre Bogdan și opera sa)*, în: Pjetër Bogdani, *Cunens Propbetarum (Çeta e Profetëve)*, botim kritik me një studim hyrës, faksimile të originalit, transkriptim e shënime përgatitur nga Anila Omari [Pjetër Bogdani, *Cunens Propbetarum (Ceata Profetilor)*, ediție critice cu un studiu introductiv, facsimilele originalului, transcriere și notiçe pregătite de Anila Omari], Tipăria Mësonjëtorja, Tirana, 2005, p. 7-17.
- Qendra 2010: Qendra e Studimeve Albanologjike & Instituti Filozofik dhe Teologjik (Centrul de Studii Albanologjice & Institutul de Filozofie și Teologie), *Bibla shqip dhe Filipaj (studime) (Biblia în albaneză și traducătorul Filipaj. Studii)*, Editura Gjergj Fishta, Lezhë (Albania), 2010.
- Sedaj 1999: Engjëll Sedaj, *Bibla e përkthimet e saj në gjuhën shqipe (Biblia e traducerile sale în limba albaneză)*, Editura SHTUFI, Prishtinë, 1999.
- Shuteriqi 1976: Dhimitër Shuteriqi, *Shkrimet shqipe në vitet 1332-1850 (Scrierile albaneze în anii 1332-1850)*, Tipăria Mihal Duri, Tirana, 1976.
- Shuteriqi 2005: Dhimitër Shuteriqi, *Tekstet shqipe dhe shkrimi i shqipes në vitet 879-1800 (Textele albaneze și scrierea albanezei în anii 879-1800)*, Tipăria Mësonjëtorja, Tirana, 2005.
- Solano 1965: Francesco Solano, *Nota per una traduzione liturgica nella lingua arlbaneze*, în: „Bolettino della Badia Greca die Grottaferrata I-IV”, Grottaferrata, 1965.

- Ukgjini 2010: Nikë Ukgjini, *Rreth personalitetit të dom Simon Filipajt (Despre personalitatea lui dom Simon Filipaj)*, în: Qendra e Studimeve Albanologjike & Instituti Filozofik dhe Teologjik. *Bibla shqip dhe Filipaj (studime) (Biblia în albaneză și traducătorul Filipaj. Studii)*, 2010, p. 21-27.
- Valentini 1977: Giuseppe Valentini, Presentazione, în: *Cuneus Prophetarum* a Pietro Bogdano. Patavii MDCLXXXV, Editura Dr. Dr. Rudolf Trofenik, München, 1977.
- Young 1991: David Young, *Albanian Gospel History*, AET, Wrexham (UK), 1991, 40 p.

Anexă

ANTICHITA DELLA CASA BOGDANA

IMPERATORE STEFANO di Cafu Nemagna divise il suo stato alli suoi più benemeriti Capitanij e per fedeltà, e potenza : quella parte, che da Ferri vulgo Samocovo, s'estende fino al fiume Affio, qual scorre per mezzo Scopia, la diede à BOGDAN huomo retto, come dice Marino Vrbini *de Regno Slavo* foglio 267.

E l'istessa Cafu BOGDAN continuò nell'officio di governo fino al tempo di Murath 2. sostenendo la carica di Luogotenente di GIORGIODESPOTA di SERVIA Residente in Samandria. Pietro Luccari nelli Annali di Ragusa lib. 30. pag. 95, cavandosi l'istesso dalle lettere, che seguono con il vero Disegno del Stendardo di Giovanni Hunniade detto Ianco Voivoda Capitano del Danubio in circa l'anno 1450. donato nella sua fuga à BOGDANI suo prefervatore dalle Mani de'Turchi, e Fratello giurato, come si hà per antica tradizione.

LETTERA

Mandata dal Signor Zorzi Despot,
al Signor Zuanne Capitano del
Danubio.

Dal Signore DESPOT à voi Signor Zuanne da me amato, quanto all'età in luogo di figlio, quanto alli tuoi virilissimi portamenti riverito in lugo di Padre; sappi fiolo, come il Signor Turco hà adunato grande esercito, minacciando di darmi addosso; pretendendo ancor, che tutta la gente, e luoghi miei, & me sotto vecchiai cacciar del mio luoco Smederavo. Però vi prego, quanto io pregar posso, siate contento di adunar il poter con l'ingegno vostro, & tenere modo di suarentar questa tanto importantissima impresa: offerendomi, che in loco di restauro tu habbi tutte le terre, & lochi miei in arbitrio, & dominio tuo, salvo à me rimanga la Città di Smederava con ogni mia sottomissione, offerendomi per sempre star obligato, quanto aspetta al vero Padre verso il suo Figliuolo, & à e per sempre m'offerò, & raccomando.

RISPOSTA
DAL SIG. ZVANNE
AL SIG. DESPOTI.

ODESPOTI Havendo io ricevuto lettere da voi, dandomi avviso dell'ira sdegno, & deliberatione fatta dal Gran' Turco verso te, Imperio tuo, ricercandomi

per aiuto, & favore, doppio che da te, & fraude tua mi attrovo molto abaffato, & indebolito & effo Turco inanimato, & ingrandito, mi fon aſtretto con lacrime alli occhi di darti queſta riſpoſta. Conſiderando, che per falſe opere tue la tua vigilia annuncia à me con tutto lo reſto della povera Servia. & Ongaria la paſſionata feſta¹⁸. Appreſſo dunque coſì vi dico. O infedele rebello dell’Omnipotente Iddio, della fede di C H R I S T O, del proprio Sangue tuo, anco di me povero Capitano, non ti arricordi del tempo della addunatione, & fede promeſſa, e data fra noi Chriſtiani, di far il voſtro ſforzo, & andar à trovarſi col Signor Turco à fronte à fronte, avanti che lui venga alle caſe noſtre proprie: nella qual ſcongiora, & fede Chriſtiana fù tra noi giurato ſopra li Sacri Dei Evangelij di mantener il giorno con la fede di trovarſi al loco tra noi deſtinato. In tal lega fù il valente Vlatko Mladinovich con li ſuoi Vallachi: fù il Valente Scanderbeg con li ſuoi Albanefi, e fù poi la tua infedeltà con li tuoi poveri Serviani: fù anco io povero Capitano con li miei valoroſi Ongari. Data la fede, & aſſegnato il giorno di trovarſi al loco nominato C O S S O V A, io per non mancar di fede, & come Zeloſo, & affetionato alla conſervatione, & honor della miſera Chriſtianità, m’inviavi, & à tempo giunſi al loco deſtinato: dove che per mezzo della tua falſa operatione alcuno delli prenominati Signori Chriſtiani in tal loco non ſi vedeva, ſalvo l’innumerabili Trabache, & Padigioni con l’eſercito del Signor Turco; & in quel punto dettero mano à Trombe, Tamburi, Nacare, e facendo ſegno di battaglia, & in un tratto ſi miſero à Cavallo, tutta Villa piangendo verſo le miſere genti mie, de forte, che all’ultimo quaſi tutti reſtarono in detto loco morti, & mal menati. Io povero Capitano fui aſtretto tanto vituperoſamente à ſcampare nel Monte chiamato Cicaviza, dove per mia buona ſorte mi ſontrai in B O G D A N, quale toſi per mio fratello giurato, richiedendolo, che mi conduca alla voſtra Città di Smederova; credendo da voi eſſer ben viſto, & delle mie diſgratie vi condolerete, con qualche bella eſcuſatione della voſtra ribellione, m’inginocchiavi alli piedi voſtri, piangendo, & riconoſcendo la mia diſgratia, & in conto di reſtauro, oltre che mi meteſti nelle tue oſcuriſſime prigioni, terminaſti di legarmi una pietra alla gola, & annegarmi den Danubio: dove mediante le gran ſupplicationi di mercanti Ragufeſi, fù meſſo tempo di mezzo di non darmi coſì repentina morte, ne però reſtaſſi di non tenermi ſtretto, & con gran cuſtodia nelle tue prigioni. Tali nuove inteſero li miei Signori Vngari, dai quali fu concluſo più toſto perder il Regno di Vngaria, che inter laſciarmi perir per le tue empie mani; e coſì mandarono il campo verſo il tuo paeſe, abbrucchiando, tagliando, & guaſtando quello, ſi come de luochi del capital nemico, tenendo la ſtrada della Città di Smederova con molto cattiva intentione. Il che veduto dalli principali tuoi Baroni, vennero davanti à te, avvertendoti, e dicendo, à dovermi liberare, altrimenti doverete prender il ſtato con la uita propria. All’hora conſiderata la potenza delli Signori Ongari, ne potendo far altro, mi liberaſte. Si che à me non ſi conviene per tanta tua infedeltà, & crudeltà

¹⁸ În textul albanez se presupune că era sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului din august.

romper guerra col Signor Turco: imperoche, se un altra fiata io restaffi tradito dalli tuoi falsi; & predestinati tratti, li miei Signori Vngari con tutto il resto della Christianitate haverebbero causa di abbandonarmi in ogni mia avversitate, e con gran scorno e vituperio mio tal agiuto ti daria. Si che quanto tu poi sta, & agiustati, ne da me spero foccorso alcuno... (după Bogdani 1977: nenumerate).

CÂMPUL LEXICO-SEMANTIC AL NUMELOR DE PLANTE DIN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. ANALIZĂ SEMICĂ¹

ANUȚA-RODICA ARDELEAN

*Liceul Pedagogic „Regele Ferdinand”, Sibietu-Marmației
anna1978rodica@yahoo.com*

Résumé: Ce matériau apporte plusieurs arguments visants à justifier le fait que les noms de plantes, illustrés par un nombre représentatif de textes bibliques roumains, sont structurés dans un champ lexical-sémantique. L'étude paradigmaticque des noms de plantes fournit à la fois un aperçu de ce domaine et des problèmes que ce processus implique.

Mots-clés: champ lexical-sémantique, le paradigme de la classe, lexème, archilexème, sème, sémème, archisémème, phytonomie biblique roumaine.

Cercetarea asupra numelor de plante, dincolo de faptul că se bucură de o vechime considerabilă, a intrat, de-a lungul timpului, în atenția specialiștilor de diferite profesii: botaniști, etnografi, farmaciști, folcloriști, istorici, lingviști, chiar și scriitori. Dimensiunea abordărilor de tip lexicologic și semantic este deja bine cunoscută, însă preocuparea pentru studiul vocabularului biblic rămâne o piatră de încercare, un domeniu neexplorat îndeajuns, inițiativele de până în prezent fiind relativ puține. În ce privește demersul nostru, mai întâi am definit conceptele și am stabilit distincțiile de bază din sfera semanticii și a lexicologiei (de exemplu: *câmp lexico-semantic, clasă, lexem, arbilexem, sem, semem, arbisemem* etc.), apoi am realizat un studiu paradigmatic al numelor de plante, identificând opt microcâmpuri lexico-semantică, expunând și problemele întâmpinate în structurarea acestui câmp. Suportul realizării corpusului de nume de plante îl constituie textele biblice, începând cu cele parțiale — *Codicele Voronețean (CV), Psaltirea Scheiană (PS), Psaltirea Hurmuzaki (PH), Psaltirea slavo-română, din 1577 (PSV 1577), Palia de la Orăștie (PO), Psaltirea slavo-română a lui Dosoftei, 1680 (D 1680), Noul Testament de la Bălgrad (NTB 1648)* — și continuând cu edițiile integrale — *Biblia de la 1688, consultată în seria Monumenta linguae Dacoromanorum (BIBL. 1688 – MON.)*, împreună cu manuscrisele 45

¹ Studiul de față este menit să ofere un posibil model de structurare a numelor de plante într-un câmp lexico-semantic și se constituie ca o parte integrantă a tezei mele de doctorat cu titlul *Nume de plante în tradiția biblică românească*, prezentată în ședință publică în 14.09.2012, în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

și 4389 (MS. 45 și MS. 4389), *Biblia de la Blaj* a lui Samuil Micu (BIBL. 1795) și încheind cu *Biblia sinodală* (BIBL. 1991)². Modelul în domeniul semanticii lexicale, pentru metoda analizei componențiale, este, în punctul de plecare, teoria coseriană (Coseriu 1992a, Coseriu 1992b), respectiv cea formulată de Angela Bidu-Vrânceanu și Narcisa Forăscu (Bidu-Vrânceanu – Forăscu 1984), această metodă dovedindu-și eficacitatea când a fost aplicată pe alte arii semantice, cum sunt numele de *culori* și de *animale*.

Încercarea de a pune în relație unitățile lexicale dintr-un sistem, la orice nivel (limbă, câmp etc.), intră deja în atenția *semanticii paradigmatică*, care ține seama de sensul descriptiv al cuvintelor. Analiza semantică implică: *analiza semică* sau *componențială*, *analiza contextuală*, respectiv *analiza stilistică*, în funcție de scopul vizat, de tipul de sens cercetat. Astfel, *analiza semică* cercetează sensul denotativ, iar *analiza contextuală și stilistică* se preocupă de sensul expresiv al cuvintelor. Eficiența analizei semice este susținută de câteva argumente: cercetează sensul denotativ al termenilor; permite descompunerea sensului în unități minimale, adică în seme; implică rigurozitate științifică în stabilirea semelor; subscie studiului independent de context, numele de plante, fiind substantive; facilitează stabilirea claselor paradigmatică; parcurge un demers logic dinspre variante spre invariante.

În sfera semanticii și a lexicologiei, am justificat opțiunea noastră pentru conceptul de *câmp lexico-semantic*, întemeindu-ne afirmațiile pe o optică de sorginte coseriană. Pe lângă conceptul de *câmp lexico-semantic*, le-am utilizat și pe cele de *micro-/macro-câmp lexico-semantic*, pornind de la teoria coseriană potrivit căreia un câmp poate constitui parte integrantă dintr-un altul, de ordin superior (Coșeriu 1981a: 39). Așadar, în accepția noastră, am ales să numim *macro-câmp* câmpul lexico-semantic al numelor de plante, iar *micro-câmpuri*, câmpurile intrate în configurația acestuia, raportate la unitatea superioară lor. Totuși, nu am exclus ipoteza că, la rândul său, microcâmpul deține statutul de câmp lexico-semantic.

Ca în toate sferile de mare rigurozitate, se impune mai întâi o clarificare a accepției termenilor de bază cu care analiza semică operează. E vorba de: *sem*, *semem*, *arhisemem*, *lexem* și *arhilexem*, *cuvânt*, respectiv, de *relațiile* ce se stabilesc între acestea. Astfel, *semul* e componenta de sens minimă a sensului lexical al unui cuvânt, numită și *trăsătură semantică distinctivă*. Semele pot fi: *comune* – ale unui câmp (de exemplu, /rădăcina/ – la *câmpul numelor de plante* și seme comune unei paradigme dintr-un câmp (de pildă, /pai/ e sem comun pentru: *grâu*, *orș*, *ovăș* etc.). Pe lângă semele comune, generice, mai sunt și *semele variabile*,

² Procurarea unor versiuni biblice românești în format electronic este o procedură destul de dificilă, fiind posibilă cu sprijinul colectivului de la *Centrul de Studii Biblico-Filologice* al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, care ne-a pus la dispoziție baza de date din arhiva proprie de pe platforma MLD.

distinctive, specifice (Bidu-Vrănceanu 2008: 23). Trebuie luat în calcul că aceste seme distinctive trebuie să fie astfel identificate, încât să fie funcționale, fără a include semele reziduale (Miclău 1981: 75-77), bogate în definițiile enciclopedice, care îngreunează înțelegerea unui cuvânt de către un vorbitor. Semele este o reuniune de seme care pot acoperi sensul lexical al unui cuvânt. Lexemul reprezintă reunirea sememului cu un complex sonor. Cuvântul este unitatea lexicală minimală. (Pentru a evita unele confuzii, des întâlnite, între *cuvânt* și *lexem*, Angela Bidu-Vrănceanu precizează că lexemul e la limita dintre limbă și metalimbă, iar cuvântul e legat de o limbă dată (Bidu-Vrănceanu – Forăscu 1984: 17). Analiza semică permite descompunerea sensului în unități minimale, adică în seme. Semele comune plasate central formează arhisememul. Delimitarea unui câmp se face pornind de la un număr de seme comune, adică de la un arhisemem identificat la toate lexemele câmpului. Arhilexemul e un lexem al cărui conținut este identic conținutului unui câmp lexico-semantic ca ansamblu; totodată, el este corespondentul *arbisememului*. După o lămurire prealabilă a termenilor fundamentali, e important să știm în ce fază devin aceștia operabili. Astfel, un prim pas în analiza semică implică alegerea semelor comune, aceasta după ce, în prealabil, au fost consultate dicționare de limbă și dicționare enciclopedice, lucrări de botanică și, implicit, atlase botanice (Popovici – Moruzi – Toma 1985; Sava 2007) și au fost stabilite clase paradigmatică. Ulterior, se stabilesc semele variabile sau distinctive, încercându-se tot mai mult reducerea variantelor la invariante în cadrul unei paradigme. Ca principiu de lucru, o paradigmă nu poate avea în subordonarea ei o altă paradigmă, ea fiind o entitate indivizibilă în alte paradigme, în subordinea sa intrând doar alte lexeme. Câmpul lexico-semantic implică, de asemenea, stabilirea de opoziții semantice la toate nivelele investigate.

În sfera cercetărilor axate pe fitonimia biblică, lucrările sunt consemnate într-un număr relativ mic, unele atingând subiectul tangențial. O lucrare de referință, în această direcție, o reprezintă cea a lui Michael Zohary, *Pflanzen der Bibel* (Zohary 1983), care tratează despre botanica biblică, dintr-o perspectivă modernă, mizând pe o relație de reciprocitate între om și mediul biblic. Lucrarea lui Michael Zohary (1983) e interesantă și prin felul în care alege să sistematizeze plantele identificate, ținând seama de arealul de răspândire și de utilitatea lor. Astfel, identifică următoarele categorii (paradigme) de plante biblice: *copaci cu fruct comestibil* (p. 53-71); *plante de grădină sau de câmp, care dau rod* (p. 72); *plante furnizoare de materie primă* (p. 73-93); *ierburi sălbatice* (p. 94-101); *arbori și arbuști de pădure* (p. 103-125); *plante care cresc de-a lungul râurilor și în zone umede* (p. 127-137); *plante de deșert* (p. 138-145); *plante cu spini* (p. 153-166); *flori de câmp* (p. 169-181); *plante medicinale și plante pentru condiment și arome parfumate* (p. 182-207) – toate acestea însumând un total de 128 de nume de plante. Această sistematizare, propusă de Michael Zohary, a constituit unul dintre reperele la care ne-am raportat, dar dincolo de care am fost nevoiți să adăugăm și alte elemente, în corcondanță cu numele de plante identificate în textele biblice românești. Totuși, facem precizarea că, în scop de studiu, vom

menționa cea mai veche grupare a plantelor, schițată încă din antichitate. După învățatul grec Theophrast (*apud* Popovici – Moruzi – Toma 1985), plantele se grupează în: *arbori*, *arbuști*, *plante subfrutescente*³ și *plante ierboase*, *plante pururea verzi* și *cu frunze căzătoare*. Cercetările de până în prezent au condus înspre noi descoperiri, așa cum o reflectă dicționarele enciclopedice sau cărțile de specialitate (atlase botanice), motiv pentru care noi am identificat o cu totul altă clasificare: *arbori* (*copaci*, *pomi*) și *arbuști*, *plante erbacee sălbatice*, *plante pentru trebuințe culinare / alimentare*, *flori*, *plante acvatice*, *plante industriale*, *cereale* și *plante spinoase*. E necesar să precizăm că unele plante pot fi regăsite cu ușurință într-o altă clasă paradigmatică, grație utilizării lor în diferite domenii, și că o delimitare întru totul obiectivă, la nivel semantic, e aproape imposibil de realizat. Așadar, câmpul lexico-semantic al numelor de plante, identificate în textele sacre românești, vizează 8 microcâmpuri lexico-semantice, după cum urmează: microcâmpul numelor pentru arbori și arbuști (fructiferi și nefructiferi); microcâmpul numelor pentru plantele erbacee sălbatice; microcâmpul numelor plantelor pentru trebuințe culinare / alimentare; microcâmpul numelor pentru flori; microcâmpul numelor pentru plante acvatice; microcâmpul numelor pentru plantele industriale; microcâmpul numelor pentru cereale; microcâmpul numelor pentru plantele spinoase. Raportat la câmpul lexico-semantic al numelor de plante, care în textele sacre reunește un număr de 142 de lexeme, microcâmpul lexico-semantic al numelor de arbori și de arbuști e relativ bogat cantitativ, având în structura sa 62 de lexeme⁴. Dacă avem în vedere faptul că analiza semică implică o anumită rigurozitate științifică în stabilirea semelor și că foarte multe dintre aceste nume de *arbori*, respectiv de *arbuști*, nu sunt consemnate în dicționare, nici identificate cu exactitate în traducerile biblice românești, atunci rămâne justificat ca aplicarea ei să se facă doar pe numele de *arbori* și de *arbuști* a căror identitate este una exactă, bine cunoscută, lista finală vizând următoarele nume, cu un total de 49 de lexeme: *abanos*, *aloe*, *alun*, *brad*, *castan*, *cedru*, *cer*, *chiparos*, *chipru*, *cimșir*, *dafin*, *dud*, *fâstâc* (*fistic*), *finic*, *iederă*, *ienupăr*, *isop*, *lilic*, *măceș*, *măr*, *măslin*, *merișor*, *mesteacăn*, *migdal*, *mirt*, *molid*, *mur*, *nuc*, *palmier*, *paltin*, *păducel*, *păr*, *pin*, *platan*, *plop*, *răchită*, *rodiu*, *salcâm*, *salcie*, *sicomor*, *smochin*, *stejar*, *stirac*, *terebint*, *tisă*, *trandafir*, *tufar*, *ulm*, *vița-de-vie*. Am ales ca model de lucru propunerile Angelei Bidu-Vrânceanu, din lucrarea *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice* (2008), ca de altfel și din alte lucrări, autoarea identificând, în raport cu numărul de paradigme dintr-un câmp, câmpuri monoparadigmatice (formate dintr-o singură paradigmă) și

³ Cf. DEX, s.v., plantele frutescente sunt cele care se întăresc fără a ajunge la totală lignificare, adică a căror tulpină nu devine lemnoasă.

⁴ Din totalul de 142 de nume de plante identificate în textele sacre românești consultate, un număr de 42 sunt nume de arbori: *abanos*, *aresiet*, *brad*, *castan*, *cedru*, *cer*, *chiparos*, *dafin*, *dud*, *fâstâc*, *finic*, *măr*, *măslin*, *mesteacăn*, *migdal*, *molid*, *muștar*, *nuc*, *palmier*, *paltin*, *păr*, *pin*, *platan*, *plop*, *pefcu*, *peug*, *plângătoriu*, *prin*, *salcâm*, *salcie*, *setim*, *șbin*, *sicamenă*, *sicomor*, *smochin*, *stejar*, *stirac*, *terebint*, *thuîn*, *tisă*, *tufar*, *ulm*, iar 20 sunt nume de arbuști: *agnu*, *aloe*, *alun*, *chipru*, *cimșir*, *iederă*, *ienupăr*, *isop*, *lilic*, *măceș*, *merișor*, *mirsină*, *mirt*, *mur*, *păducel*, *rathmen*, *răchită*, *rodiu*, *trandafir*, *vița-de-vie*.

câmpuri poliparadigmatice (formate din mai multe paradigme). Lingvistica justifică structura poliparadigmatică a unui câmp prin numărul de *seme comune* – de câmp și de paradigmă – și prin natura sau diversificarea *semelor variabile* sau *specifice* (Bidu-Vrânceanu 2008: 68). Lucrul cu dicționarul, corelat cu teoria adecvată (legată de gradul de complexitate a semelor comune, numărul și tipul lor) ne-a evidențiat faptul că acest microcâmp, pe care îl avem în vedere, e unul cu un grad de complexitate sporit, fiind de tip poliparadigmatic neomogen. Am pornit delimitarea microcâmpului de la un număr de seme comune, adică de la un arhisemem prezent la toate lexemele grupului. De exemplu, în microcâmpul lexico-semantic al numelor de arbori, arhisememul este /plantă/, /tulpină lemnoasă/, /coroană/, căruia îi corespunde arhilexemul arbore. Dacă avem în vedere că /planta/, cu /trunchi lemnos/, cu /coroană/, poate fi „de un anumit tip”, delimităm un număr de trei clase paradigmatică: copaci (sau arbori nefructiferi), pomi (sau arbori fructiferi) și arbuști (fructiferi sau nefructiferi). Acest lucru înseamnă că, în interiorul câmpului lexico-semantic al numelor de arbori, delimităm elementele generice: *copac*, *pom*, *arbust*. În microcâmpul lexico-semantic al plantelor erbacee sălbatice sunt reunite 14 lexeme: *arioth*, *ierburi amare*, *lăptucă*, *mătrăgună*, *mandragoră*, *neghină*, *pălămidă*, *păpădie*, *susai*, *troscot*, *untariță*, *urzică*, *veardză*, *zlac*, cu precizarea că, primele două, având un statut incert, nefiind atestate de dicționare, în absența unor definiții lexicografice, nu vor fi supuse analizei. Arhisememului acestui câmp: /plantă+/ /tulpină nelignificată+/ /sălbatică/ îi corespunde arhilexemul erbacee (*plantă erbacee sălbatică*). Dar, dacă avem în vedere faptul că /planta/ cu /tulpină nelignificată/, /sălbatică/ este de un anume „fel”, atunci putem distinge în cadrul acestui câmp 3 clase paradigmatică: erbacee comestibile⁵ (*lăptuca*, *ierburile amare*, *păpădia*, *susaiul*); erbacee dăunătoare (numite și *buruieni*: *urzică*, *pălămida*, *neghina*); erbacee necomestibile (*troscot*, *zlac*, *veardză*, *mătrăgună*, *mandragora*). Am considerat ca sem comun al câmpului lexico-semantic /viabilitatea/ întrucât în cadrul fiecărei clase paradigmatică se identifică *plante anuale* și *plante perene*. Concluzia la care am ajuns este aceea că vorbim de un câmp poliparadigmatic omogen. Microcâmpul numelor plantelor pentru trebuințe culinare/ alimentare include un număr de 28 de lexeme: *chimen*, *coriandru*, *mentă*, *cimbru*, *dafin*, *mac*, *mărar*, *muștar*, *pelin*, *scorțișor*, *molotru*, *șofran*, *rută*, *izmă*, *ienupăr*, *untariță*, *curcubetă*, *tigvă*, *pepene*, *colocint*, *linte*, *bob*, *praz*, *castravete*, *ceapă*, *usturoi*, *ai*, *por*. Analiza noastră va exclude termenul *untariță*, pe considerentul că el, nefiind identificat în dicționare, nu dispune de o definiție lexicografică care să permită stabilirea sensului exact, și, implicit, a semelor. Arhisememul acestui câmp lexico-semantic este: /plantă+/ /cu

⁵ Termenului *comestibil* i-am atribuit sensul următor: ‘care poate servi drept aliment, hrană pentru om’.

fruct/+ /pentru trebuințe culinare/alimentare/, arhilexemul corespunzător fiind plantă culinară /alimentară. Semele variabile ale câmpului vizează: /partea utilizată/ și /tipul tulpinii/. Prin urmare, dacă în sememul /plantă/+ /cu fruct/+ /culinară/alimentară/+ /bulb⁶/ (care acoperă sensul lexical al cuvântului legumă) înlocuim semul /bulb/ cu /bob/, obținem lexemul leguminoasă; dacă îl substituim cu /fruct oval, sferic, lunguiet/, obținem dovleac, iar dacă îl substituim cu /sămânță/frunză/, obținem plante pentru condiment. Așadar, vorbim de existența a 4 clase paradigmatică în cadrul acestui câmp: clasa paradigmatică a numelor de plante pentru condiment, clasa paradigmatică a numelor de dovleci, clasa paradigmatică a numelor de leguminoase și clasa paradigmatică a numelor de legume. În raport cu /cultivarul/, opunem: /plante cultivate/: *chimen, coriandru, mentă, cimbru, dafin, mac, mărar, muștar, pelin, scorțișor, molotru, șofran, rută* și /plante necultivate/: *dafin, scorțișor, izmă, ienupăr, molotru*. Cercetarea dovedește că este vorba de un microcâmp poliparadigmatic neomogen. Un alt microcâmp, de tip poliparadigmatic neomogen, este cel al numelor pentru flori, care reunește un număr de 9 lexeme, luând în calcul versiunile biblice consultate: *crin, iris, nalbă, trandafir, narcis, levănțică, păpădie, mac, lotus*. Arhisememul acestui câmp este /plantă/+ /erbacee/+ /cu flori⁷/, lui corespunzându-i arhilexemul floare⁸. Ținând seama de faptul că /planta/ /erbacee/ /cu flori/ are un anumit /ciclu de viață/, delimităm, în cadrul acestui câmp, 2 clase paradigmatică: clasa paradigmatică a numelor florilor bienale⁹ (*nalbă*) și clasa paradigmatică a numelor florilor perene (*lotus, narcis, păpădie, mac, iris, trandafir, spichinat, crin*). Semele comune ale câmpului sunt verificabile în componența oricăruia dintre lexemele menționate, /tipul florii/ disociind între cele /cu floare solitară/: *lotus, narcis, păpădie, mac, iris, trandafir* și cele /cu mai multe flori pe ax/: *spichinat, crin, nalbă*. Stabilirea semelor variabile ale câmpului este o operație distinctă în analiza semică, prin care delimităm lexemele câmpului lexico-semantic, înlocuirea unui sem variabil într-un semem generând un alt lexem. De pildă, dacă în sememul /plantă/+ /erbacee/+ /cu flori/+ /ciclu de viață de 2 ani/ înlocuim semul /ciclu de viață de 2 ani/ cu semul /mai mulți ani/, obținem lexemul (flori) perene. Microcâmpul numelor pentru plantele acvatice reunește un număr de 8 lexeme: *spetează, lotus, papură, răchită, salcie, stuț, trestie și rogoz*. Arhisememul acestui câmp este

⁶ Face excepție *castravetele* de la care se consumă fructul lunguiet.

⁷ Cf. DEX, *floarea* este „parte a plantei care cuprinde organele de reproducere sexuată și care are de obicei o corolă frumoasă și variază colorată”.

⁸ *Ibidem*, numim *floare* „orice plantă (erbacee) care face flori”.

⁹ Există trei tipuri de flori: *anuale, bienale și perene*. *Florile anuale* înfloresc și mor în același an, *florile bienale* sunt cele care înfloresc și fac semințe în al doilea an, iar *florile perene* înfloresc timp de mai mulți ani.

/plantă/+iubitoare de apă/, iar arhilexemul corespunzător lui este plantă acvatică. Identificăm, la nivelul acestui câmp, atât seme comune, cât și seme variabile. În raport cu semul comun /poziționare în mediul acvatic/, distingem între plante: /natante¹⁰/: *lotusul* și /palustre¹¹/: *răchită, salcie, spetează, papură, stuf, trestie, rogoz*. Semele variabile ale câmpului sunt legate de: /tipul tulpinii/, /înălțime/, /tipul frunzei/, /inflorescență/ și /utilitate/. Stabilirea acestor seme se dovedește o operație extrem de importantă în cadrul unui câmp lexico-semantic pe considerentul că înlocuirea unui sem într-un semem generează un nou lexem al câmpului. De exemplu, dacă în sememul /plantă/+iubitoare de apă/+de înălțime mică sau medie/, corespunzător lexemului: plantă erbacee, înlocuim semul /de înălțime mică sau medie/ cu semul /înălțime mare/, obținem lexemul: arbore. Așadar, vorbim de 2 clase paradigmatică în cadrul câmpului lexico-semantic al plantelor acvatic: clasa paradigmatică a numelor de plante erbacee: *lotus, spetează, papură, stuf, trestie, rogoz*, respectiv clasa paradigmatică a numelor de arbori: *răchită, salcie*. Configurația acestui microcâmp e similară celui poliparadigmatic neomogen, semele variind mult de la o paradigmă la alta. În ce privește următorul microcâmp, al numelor plantelor industriale, am subscris ideii că plantele industriale reprezintă acea categorie care e furnizoare de materie primă¹², fie că avem în vedere mirodeniile, aromele, fibrele textile, lemnul, produsele alimentare ș.a. Microcâmpul lexico-semantic al numelor pentru plantele industriale reunește un număr de 76 lexeme, prin raportare la textele biblice inventariate: *abanos, aloe, brad, casie, castan, cânepă, cedru, cer, chiparos, chipru, cimșir, crin, dud, grâu, halvan, brișcă, iederă, ieros, in, iris, isop, izmă, lăptucă, lotus, mac, mandragoră, mărar, măslin, mătrăgună, mei, mentă, merișor, mesteacăn, mirt, molid, molotru, muștar, nalbă, narcis, nard, nuc, oniba, orș, orșoaică, ovăz, palmier, paltin, papură, păducel, pelin, pin, plop, răchită, rogoz, rută, salcâm, salcie, scorțișor, secară, shin, spetează, spichinat, stejar, stîrac, stuf, șofran, terebint, thuin, tim, tisă, trandafir, trestie, troscot, ulm, urzică, vița-de-vie*. Așa cum se poate deja sesiza, prin numărul mare de lexeme, este câmpul lexico-semantic cu cea mai densă structură. Foarte multe din numele acestor plante se identifică în alte microcâmpuri, respectiv în diverse clase paradigmatică, fie din același microcâmp, fie din microcâmpuri variate – semn al largii utilități a plantelor în viața omului și a diverselor întrebunțări a acestora, fie în stare naturală, fie în stare procesată. Arhisememul acestui microcâmp este /plantă/+furnizoare de materie primă/, arhilexemul care i se asociază fiind plantă industrială. Semele variabile ale câmpului sunt legate de /ramura

¹⁰ Cf. DEXI: *natant* – „care plutește la suprafața apei”.

¹¹ *Ibidem*, *palustru* – „vegetație care se dezvoltă pe terenuri acoperite cu un strat de apă puțin adânc sau pe soluri foarte umede, de obicei în jurul lacurilor și al bălților sau pe malul apelor cu curgere lentă”.

¹² Prin *materie primă* înțelegem partea care urmează a fi supusă unor prelucrări sau unor procese industriale, nu care se poate consuma în stare naturală.

industrială/, respectiv de /partea întrebuințată/. În raport cu /tipul plantei/, se remarcă prezența tuturor tipurilor de plante: /cereale/, /plante erbacee/, /flori/, /arbuști/, /arbori/, /plante textile//plante acvatică/. În structura acestui microcâmp, de tip poliparadigmatic neomogen, identificăm 9 clase paradigmatică, stabilite în raport cu ramura industrială în care se întrebuințează, respectiv cu partea utilizată a plantei, după cum urmează: industria alimentară, industria textilă, industria lemnului, industria farmaceutică, industria cosmetică, industria parfumurilor, industria vopselurilor, a uleiurilor și a coloranților, industria uleiurilor parfumate, industria construcțiilor, a amenajărilor și a împletitului. Microcâmpul numelor pentru cereale, tot de tip poliparadigmatic neomogen, însumează 9 lexeme: *grâu, mei, orz, orzoaică, ovăz, seacă, alac, brișcă, mălai*¹³. Arhisememul acestui microcâmp este /plantă/+ /rădăcină fasciculată/+ /tulpina neramificată/+ /fruct-cariopsă¹⁴/, iar arhilexemul care îi corespunde este *cereală*. Distingem la nivelul întregului microcâmp atât seme comune, cât și seme variabile, dincolo de care se identifică și semele comune și distinctive pentru fiecare clasă paradigmatică. Dacă în sememul /plantă/+ /rădăcină fasciculată/+ /tulpina neramificată/+ /fruct-cariopsă/+ /monocotiledonate/, înlocuim semul /monocotiledonate/ cu semul /dicotiledonate¹⁵/, obținem lexemul *poligonacee*. Așadar, în raport cu /familia botanică/ căreia i se circumscrie planta, se pot distinge în cadrul microcâmpului 2 clase paradigmatică, după cum urmează: clasa paradigmatică a numelor gramineelor: *grâu, ovăz, orz, seacă, orzoaică, mei, alac*, respectiv clasa paradigmatică a numelor poligonaceelor¹⁶: *brișcă*. Cel din urmă microcâmp, al numelor pentru plantele spinoase, adună 15 plante: *acan, achub, ramna, mur, ciulin, măceș, mărăcine, rug, scaiete, spin, rathmen, păducel, pălămidă, trandafir și salcâm*. Am stabilit că arhisememul microcâmpului lexico-semantic al numelor plantelor spinoase, de tip poliparadigmatic neomogen, este /plantă/+ /cu spini/. Identificăm, dincolo de semele comune ale câmpului, și semele sale variabile: /tipul tulpinii/, /partea spinoasă/ și /utilitatea/, parte dintre acestea fiind regăsite și printre semele unor clase paradigmatică din acest câmp. Dacă avem în vedere că /planta/ /cu spini/ poate fi

¹³ Lexemul *mălai* va fi exclus din analiza semică pe motiv că planta cu acest nume se identifică cu *meiul*, aceasta fiind forma sub care era cunoscut *meiul* în epocă, în graiurile dacoromânești nordice (vezi *mei*).

¹⁴ Cf. DEXI: *fasciculat* – „rădăcină fără pivot, formată din rădăcini fine”; *cariopsă* – „fruct uscat, cu pericarpu lipit de sămânța unică, specific cerealelor”.

¹⁵ *Ibidem*, *cotiledon* – „frunzuliță cu rezerve nutritive a embrionului, care servește la hrănirea plantei imediat după încolțire”; (despre plante) *monocotiledonate* – „al căror embrion au un singur cotiledon”; *dicotiledonate* – „al căror embrion prezintă două cotiledoane”.

¹⁶ *Ibidem*, *graminee* – „familie de plante erbacee, rareori lemnoase, monocotiledonate, cu rădăcină fasciculată, cu tulpina formată din noduri și internoduri (lipsite de măduvă), cu inflorescență în formă de spic”; *poligonacee* – „familie de plante dicotiledonate, apetale”.

de un anume „tip”, atunci se impune un studiu atent și al semelor comune și distinctive de paradigmă. Așadar, dacă în sememul /plantă/+ /cu spini+ /tulpină ierboasă/ (care acoperă sensul lexical al cuvântului *plantă erbacee spinosă*), substituim semul /tulpină ierboasă/ cu semul /tulpină lemnoasă/ obținem lexemul *arbore / arbust spinos*. Prin urmare, identificăm în cadrul acestui microcâmp, două clase paradigmatică: clasa paradigmatică a numelor plantelor ierboase spinose și clasa paradigmatică a numelor arborilor și a arbuștilor spinosi.

Concluzionând, precizăm că structura densă a câmpului lexico-semantic al numelor de plante, oglindită de prezența în componența sa a 7 microcâmpuri de tip poliparadigmatic neomogen și a unuia singur cu o configurație omogenă (cel al numelor pentru *plantele erbacee sălbatice*), demonstrează că ne aflăm în fața unui câmp de tip poliparadigmatic neomogen. Chiar dacă cercetarea prezentă se vrea un posibil model de structurare a numelor de plante într-un câmp lexico-semantic, se cuvine, totuși, să menționăm că demersul parcurs a implicat și o serie de dificultăți, dintre care evidențiem câteva: a. stadiul incipient în care se află studiul fitonimiei biblice românești; b. numeroase informații din definiția lexicografică și din definiția enciclopedică nu au valoare pentru analiza semică, neputând fi luate în calcul; c. semele reziduale se cer, mai întâi, înlăturate; d. atlasele botanice se dovedesc a fi, uneori, deficitare, la capitolul informație; e. conjunctura nefavorabilă a lingvistului care nu deține cunoștințe suficiente de ordin botanic; f. unele nume de plante nu sunt consemnate în marile dicționare de limbă, iar, alteori, informația furnizată de acestea se dovedește lacunară, vagă; g. există și situații când cuvintele sunt prezente doar cu un anumit sens (o specializare), nu cu toate; h. dicționarele nu exemplifică întotdeauna sensul cuvântului din textul biblic; i. pot fi identificate și situații în care unele cuvinte sunt identificate prin altele (ex.: *arbustul e definit ca un arbore mai mic*); j. definițiile nu au caracter ierarhizant, fapt care îngreunează sau împiedică disecarea sensului în seme; k. unele definiții lexicografice au conținut ambiguu; l. unele nume de plante nu sunt identificate cu exactitate în traducerile biblice românești; m. lipsa de omogenitate, dată de numărul mare al semelor variabile atât la nivel de microcâmp, cât și la nivel de clasă paradigmatică; n. în interiorul fiecărei clase paradigmatică, se stabilesc opoziții semnificative, aproape total diferite sau care se reiau parțial; o. unele fitonime nu au încă un statut cert, denumind realități diferite în limbile implicate (ex.: *untarița*); p. dificultatea cercetătorului de a stabili cu exactitate sensul cu care a fost investit un termen fitonimic într-un anume context biblic, dintr-o anume perioadă istorică; r. textul sacru atribuie sensului lexemului o anumită accepție (de ex., nu se poate stabili cu exactitate dacă *rugul* e *planta cu acest nume* sau e *rugul măceșului / murului* etc.); s. deși, sub aspect botanic, vorbim de plante diferite, sub aspect lingvistic, denumirile lor devin de foarte multe ori sinonime sau omonime, substituențe, aspect care îngreunează disecarea sensului (de ex., *ciulin, scai, spin* etc.); ș. numărul foarte mare de lexeme dintr-un microcâmp lexico-semantic (de

ex., *microcâmpul numelor pentru plantele industriale*: 76 de lexeme). Numeroasele probleme întâmpinate justifică, așadar, faptul că ne aflăm în fața unui domeniu fertil cercetării și că rezultatele dobândite până în prezent reprezintă doar un punct de vedere, deschizând drumul activității de perspectivă.

Bibliografie selectivă¹⁷

A. Izvoare și lucrări de referință

- BIBL. 1688 – MON. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars II, *Exodus*, Iași, 1991 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993 (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu); Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun); Pars VI, *Iosue, Indicum, Ruth*, Iași, 2004 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Eugenia Dima, Doina Grecu, Gabriela Haja, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, Mioara Săcrieru Dragomir, Stela Toma); Pars XI, *Liber Psalmorum*, Iași, 2001 (autorii volumului: Al. Andriescu, Eugenia Dima, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron).
- BIBL. 1795 = *Biblia de la Blaj*, ediție Jubiliară, 2000.
- BIBL. 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- CV = *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Editura Minerva, București, 1981.
- D 1680 = Dosoftei, *Psaltirea de-ntăles (...)*, Iași, 1680. Text stabilit și studiu lingvistic de Mihaela Cobzaru, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2007.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- DEXI = *Dicționarul explicativ ilustrat al limbii române*, coord. șt. Eugenia Dima, Editura ARC, București, 2007.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, serie nouă, Academia Română, București, 1965 și urm. (au apărut tomurile corespunzătoare literelor D, L, M, N, O, P, R, S, Ș, T, U, X, Y, Z).
- MS. 45 = *Ms. 45*, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; consultat în BIBL. 1688 – MON.
- MS. 4389 = *Ms. 4389*, Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; consultat în BIBL. 1688 – MON.

¹⁷ Bibliografia include doar titlurile precizate în lucrare, dar, dincolo de ele, multe alte articole, studii și lucrări și-au adus contribuția la formularea unei optici proprii asupra problematicii implicate în această temă de cercetare.

- NTB 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 350 de ani cu binecuvântarea înalt prea sfințitului Andrei, arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia, 1998.
- PO = *Palia de la Orăștie 1581-1582*, I, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki*, I, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, II, indice de cuvinte de Rovena Șenchi, Editura Academiei Române, București, 2005.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, edițiune critică de I.-A. Candrea; II. *Textul și glosarele*, Atelierele Grafice Socec&Co., Societate Anonimă, București, 1916.
- PSV 1577 = *Coresi, Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei Române, București, 1976.

B. Literatură secundară

- Bidu-Vrânceanu – Forăscu 1984: Angela Bidu-Vrânceanu, Narcisa Forăscu, *Modele de structurare semantică. Cu aplicații la limba română (Polisemie, sinonimie, antonimie, câmpuri)*, Timișoara, Editura Facla, 1984.
- Bidu-Vrânceanu 2008: Angela Bidu-Vrânceanu, *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008.
- Coseriu 1981a: Eugenio Coseriu, *Cătore tipologie a câmpurilor lexicale*, traducere de Maria Iliescu, în „Lingvistica modernă în texte”, Maria Iliescu, Lucia Wald (coord.), TUB, București, p.39-77 (ed. I în „Cahiers de Lexicologie”, 27 (= 1975, 2,1976, p.30-51)).
- Coseriu 1992a: Eugenio Coseriu, *Solidarități lexicale*, traducere de N. Roievschi, în „Revista de lingvistică și știință literară”, nr. 5 (143), Chișinău, 1992, p. 37-52.
- Coseriu 1992b: Eugenio Coseriu, *Structurile lexematice*, traducere de Silviu Berejan, în „Revista de lingvistică și știință literară”, nr. 6 (144), Chișinău, noiembrie-decembrie 1992, p.41-53.
- Miclău 1981: Paul Miclău, *Dimensiunea semantică a limbajelor specializate*, în *Semantica și semiotica*, coord. I. Coteanu și Lucia Wald, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 75-82.
- Popovici – Moruzi – Toma 1985: L. Popovici, C. Moruzi, I. Toma, *Atlas botanic*, ediția a II-a revizuită, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1985.
- Sava 2007: Daciana Sava, *Atlas botanic*, Constanța, Editura Steaua Nordului, 2007.
- Zohary 1983: Michael Zohary, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1983.

POEZIA VECHIULUI TESTAMENT ÎN DIORTOSIREA I.P.S. BARTOLOMEU ANANIA¹

LUCIAN VASILE BĂGIU

Universitatea Carolină din Praga / Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
lucian_bagiu@yahoo.com

Abstract: Valeriu Anania's literary work, laborious and constantly elaborated for half a century, proves to be only a preamble of the masterpiece, the translation of *the Bible* – a definite accomplishment of his cultural destiny. The work on the artistic word finds its peak in the supreme effort to depict the authentic expression which word gives to the Logos, through this the author tasting the divine spirit ontologically. The self-expression of the author through the artistic word is elevated and metamorphosed in God's expression, through the holy word, and thus achieving an inner self-elevation. The limits imposed by the summarising of our ample study makes us expose here Bartolomeu Valeriu Anania's working approach in only one of the books of *the Holy Bible* translated by him. The selected example can offer only a sample of the great work.

Through the translation of *the Song of All Songs* we understand the translator's polyphonic spirit. Valeriu Anania does not hesitate to express his poetical spirit abundantly, totally reconfiguring the structure of the Verse 3 of Chapter 1:

1914: „La mirosul mirurilor tale vom alerga. Băgatu-m'a împăratul în cămara sa, bucura-ne-vom, și ne vom veseli de tine, iubi-vom țâțele tale mai mult decât vinul, dreptatea te-a iubit pe tine.

To the smell of thy blessed ointment shall we run. The emperor hath taken me into his chamber, and we shall merry, we shall be joyful in thee, we shall love thy breasts more than wine, righteousness loved you? (Biblia 1914: 817).

1936: „Răpește-mă, ia-mă cu tine! Hai să fugim! – Regele m-a dus în cămărilor sale: ne vom veseli și ne vom bucura de tine. Îți vom preamări dragostea mai mult decât vinul. Cine te iubește, după dreptate te iubește!

*Take me with thee! Let us elope! – The king hath taken me into his chambers; we shall be merry and we shall enjoy thee. We shall cherish thy love more than wine. Who loves thee, loves thee right!*² (Biblia 1992: 673).

¹ Studiul de față a fost publicat inițial fragmentar sub titlul *Psalmii (traducerea Bartolomeu Valeriu Anania) între Septuaginta și Textul Masoretic* în „Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica”, 7/2006, Tom 1, Alba Iulia, 2006, p. 147-154 și *Diortosirea „Sfintei Scripturi”*. Poezia „Vechiului Testament”, în vol. *Rotonda unui suflet aprins pentru Dumnezeu și Neam. Vox clamantis in pectore*. Tipărită cu binecuvântarea IPS Andrei, Arhiepiscop al Alba Iuliei, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 71-123.

1977: „4. Trage-mă după tine, să ne grăbim!/ Regele m-a introdus în camera sa/ Vom sărbători și ne vom bucura în tine/ Vom lăuda iubirea ta mai mult decât vinul./ Pe drept ești iubit.”

Draw me after thee, let us hurry!/ The King hath put me into his room/ We shall celebrate and we shall rejoice in thee/ We shall praise thy love more than wine. Thou are loved rightly (Alexandru 1977: 31).

2001: „Ținându-ne de pașii tăi/ vom alerga s'avem în răsufare/ mireasma mirurilor tale./ Mă duse regele'n camera lui;/ ne-om bucura, ne'om veseli de tine;/ mai aprig decât vinul îți vom iubi alintul;/ pe drept o fac cei ce te iubesc.”

Following thy steps, we shall run to feel thy fragrance in our senses./ The king hath taken me into his chamber;/ we shall be merry and rejoice in thee./ We shall love thy caress more than wine/ Those who love thee, are so right to do it (Bartolomeu 2001: 872).

The freedom of translation is to be noticed especially in the first three lines, the poeticism being extremely shyly rendered in all the other three previous versions, those which followed *The Septuagint* losing even the phonetic-stylistic effect of the syntagma “the smell of thy ointments” so lyrically rendered by Valeriu Anania through the even more refined “the fragrance of thy ointments”, and very intuitively introducing “Following thy steps” which suggests a following into and not only to the direction indicated by the lover (an intimate significance if we consider the mystical and allegorical dimension of the text). It is certain that we are proposed an undoubtedly valuable plus of poetic expression, as compared to the prosaic “we shall run”, “take me with you, let us run away” or even the difficult to accept “draw me”. As for the “love of the breasts” of the chosen one, Valeriu Anania draws attention that it is about an incorrect lecture of the Hebrew Text, noticed not only by Paul Claudel, but also by the following translators of the Romanian versions, in comparison to whose “worship of love”, “praise of love”, Valeriu Anania prefers the more delicate “love of caress”, in order to refer to, as we presume, the paternalist protecting perspective of the divinity/church towards its creature/believers. The temptation of poetisation is however performed upon a text lyrical par excellence.

Key words: Holy Bible, poeticism, Psalter Song of All Songs, The Septuagint, translation.

Cartea lui Iov, prima dintre cele cuprinse de traducător în volumul anticipativ *Poezia Vechiului Testament*, necesită o insistență suplimentară a demersului exegetic. *Introducerea la Iov* este în sine un text de o amplitudine superioară multora dintre celelalte *Introduceri*, și aceasta deoarece, mai mult decât în alte cazuri, traducătorul se exercită asupra unui text considerat „... capodoperă poetică a Vechiului Testament și una dintre cele mai tulburătoare ale literaturii universale” (Bartolomeu 2001: 553). Cu privire la paternitatea capodoperei, etern motiv de dispută – în definitiv, superfluu – al filologilor exegeți biblici, Valeriu Anania amintește posibilitatea ca părțile în proză și în versuri să fi fost redactate de doi scriitori, însă menționează și că o atare dezbatere este ușor caducă, apelând la un nou paralelism literar:

² Se va lua ca referință ediția *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1992.

„Argumentele, mai ales de ordin filologic sau stilistic, nu au consistență. Nu poate fi exclusă însă prezumția că autorul a preluat din tradiția orală istoria lui Iov, pe care a amplificat-o și a adâncit-o prin vastul său poem. Dacă Goethe a preluat din folclor tema lui Faust, iar din cartea lui Iov, textele din care și-a construit «Prologul în cer» al celebrei sale opere, nimeni nu se gândește să-i alăture un autor-asociat, așa cum lui Shakespeare nu i se contestă originalitatea prin aceea că preluase, transfigurându-o, legenda lui Hamlet» (Bartolomeu 2001: 553). Tipul acesta de discurs, cu trimiteri literare vizibil intenționale, devenise deja un loc comun în cadrul *Introducerilor* la cărțile biblice.

Ceea ce autonomizează diortosisirea *Cărții lui Iov* este însă posibilitatea ca spiritul artistic al traducătorului să se exercite și concret, nu doar la nivelul exegezelor teoretice, prefațatoare, ale textului. Lui Valeriu Anania, poet prin excelență vreme de peste jumătate de secol, i se oferă șansa – și enorma responsabilitate – de a restaura caracterul eminentemente liric al unui text fundamental al *Sfintei Scripturi*, text care „... este și rămâne un poem al excelenței literare...” (Bartolomeu 2001: 554). Programatic, traducătorul menționează, în prima notă de subsol referitoare la poemul propriu-zis, faptul că „... versiunea de față își propune să-l tălmăcească în versuri cât mai apropiate de textul original al Septuagintei, din care păstrează cuvintele nucleice, îngăduindu-și să adauge doar cuvinte întăritoare, menite să confere poemului valențele prozodice ale limbii române” (Bartolomeu 2001: 557). Mențiunea era strict necesară pentru a înlătura suspiciunea principială conform căreia teologul ar fi cedat tentației de a-și exprima sinele creator-poetic. În orizontul receptării critice a demersului traducătorului se înscrie, în mod fericit, tipul de discurs favorabil. O serie de exegeți biblici de formație teologică nu au ezitat să salute optima coincidență a personalității duale a lui Bartolomeu Valeriu Anania: poet și teolog. Amintim, în acest sens, opinia extrem de sugestivă, exprimată, deopotrivă cu aplomb și „poezie”, de către Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă, care se referea la volumul *Poezia Vechiului Testament*: „Tot așa și cu textul prezentei colecții de poetică și narațiune biblică; ea reflectă forma cuvântului tocmai dintr’o acțiune de izvodire a sensului cât mai apropiat de cel genuin. De aceea, om sub vremuri fiind, cuvântul se rostogolește, se poticnește de minte și răsare cu sens primar numai și numai din inimă. Și atunci el cântă pentru cei de jos frumusețile cele de sus și nespuse de armonice” (Chirilă 2001: 121). Practic, marele aport al traducătorului-poet este acela de a configura aspectul prozodic al unui text eminentemente poetic și liric, dar care, până în acel moment, fusese tradus sub aspect pur narativ. Valeriu Anania împarte versetele în... versuri, demers ce nu ar fi putut fi realizat cu succes decât de către un exersat spirit poetic.

Abandonarea tradiționalei forme narrative și reconfigurarea conținutului în versuri, revizuire de aparentă pură expresie, se circumscrie însă unei restaurări de fond: „Lirica biblică este o culme a rostuirii cuvântului revelat în structurile liturgiei veșnice. Este matricea adunării noastre din risipire. Și iată de ce. Când auzim mărturia narată a vremilor trecute, mintea o iscodește și ne iscodește, când auzim cântul revelației, inima se cucerește de har și duhul omului se liniștește ca

dar” (Chirilă 2001: 121). Altfel spus, autenticitatea revelației întru cuvântul divin al *Scripturii* nu se poate realiza decât prin intermediul formei adecvate, a prozodiei. Pentru a releva revizuirea profundă pe care poetul diortositor a înfăptuit-o asupra *Cărții lui Iov*, vom cita, în paralel, pasaje ale edițiilor din 1914 (*Septuaginta* ca narațiune), 1936 (*Textul Masoretic*, narativ) și 2001 (*Septuaginta* versificată). Alegem, întru exemplificare, fragmente care încorporează și sintagme funciare lui Valeriu Anania. Astfel, *Capitolul 37*:

1914: „Și aceasta s'a spăimântat inima mea și s'a mișcat din locul său./ 2. Ascultă, auzi întru iuțimea mâniei Domnului, și cercetarea din rostul lui va ieși./ (...) / 10. Și din suflarea celui Tare gheață, și cârmuiește apa cum îi este vocea./ 11. El sparge norii prin scurgere, și lumina sa împrăstie negura” (Biblia 1914: 674).

1936: „Și din pricina aceasta inima mea se zăbuciumă și se zăbate din locul ei./ 2. Ascultați bubuitul glasului Său și tunetul care iese din gura Sa./ (...) / 10. La suflarea lui Dumnezeu se îngheață gheața și întinderea apelor se face sloi./ 11. El umple norii cu apă și din întunecimea furtunii sloboade fulgerel” (Biblia 1992).

2001: „Da, inima din mine sub cer s'a scuturat/ și-a curs din locul ei. / 2. Auzi, ascultă'n iureș a Domnului mânie,/ cum cercetarea-I iese din gură ca un tunet./ (...) / 10. Suflarea Celui-Tare preface apă'n gheață,/ El cârmuiește apa precum îi este voia;/ 11. și norul se prelinge ungând pe cel ales,/ lumina lui pătrunde prin ceață, risipind-o” (Bartolomeu 2001: 605).

Față de ediția sinodală a anului 1936, versiunea lui Bartolomeu Valeriu Anania reinstaurează, din punct de vedere strict lingvistic, certitudinea asupra instanței care „tună” în primele două versete: promotorul acțiunii este Dumnezeu, nu glasul inimii... Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă consideră că versiunea actualizată „... atrage sufletul spre un timp de mister, spre misterul inițiativ...”, iar „... versul se apropie de ritmul shakespearian și de melosul doinei...” (Chirilă 2001: 121). Față de versiunea masoretică narativă, cea versificată reinstaurează termenul „cercetarea”, preferat banalului „tunet”, dar primul verset este esențialmente revizuit pentru a i se conferi o muzicalitate prozodică, accentuat lirică, de un dramatism infinit superior celorlalte versiuni. Inima nu se „spăimântă” sau „zăbuciumă” din locul ei, ci „sub cer se scutură și curge de la locul ei”, sugestivitate extremă a unui proces ce instaurează existența într-o precaritate a supra-viețuirii. „Curgerea din cer a inimii”, metaforă preferată de Bartolomeu Valeriu Anania, sugerează, eminentemente liric, pericolul îndepărtării inimii (a se citi vieții, iubirii) de însăși matricea apriorică a vieții și a iubirii universale, instanța „uranică”, divinitatea. Omul se pierde pe sine înstrăinându-se de Dumnezeu, idee mult mai fericit exprimată de versiunea versificată, revizuită, a traducerii lui Anania. În ceea ce privește ultimele două versete, constatăm aspectul extrem de prozaic al traducerii după *Textul Masoretic*, stilul fiind extrem de sobru, cenzurat. Prin comparație, cele două versiuni după *Septuaginta* au un cert plus de lirism, versiunea versificată a lui Anania metaforizând, arborescent, construcția. Cu referire la versul „și norul se prelinge ungând pe cel ales”, construcție poetică proprie traducătorului, autorul își motivează opțiunea într-o notă de subsol: „Asocierea, aproape suprarealistă, dintre «norul» care, de obicei, udă prin ploaie, verbul «a aplica un unguent» și adjectivul substantivizat «alesul» sau

«cel ales» poate constitui o referire la norul care l-a «uns» pe Moise ca ales al lui Dumnezeu. Textul capătă astfel o dimensiune duhovnicească” (Bartolomeu 2001: 605). Relevând că doar ediția din 1914, desigur, are o vagă sugestie asemănătoare, prin sintagma „sparge norii prin scurgere”, ne vedem nevoiți a constata că Valeriu Anania își asumă, uneori, libertăți considerabile în exprimarea poetică. Metafora, superbă stilistic, este construită pornind de la – sau chiar motivându-se prin – o *speculație* teologică, o opinie pur personală, o teologumenă. „Dimensiunea duhovnicească” a textului *literar* există, într-o atare interpretare, strict dacă acordăm credit și teologului, nu *doar* poetului... Dincolo de toate polemicele (cordiale), rămâne emoția estetică – eventual și mistică – a unei formulări funciare *artistului*.

Un alt exemplu de poetizare metaforică întru o mai mare sugestivitate îl oferă versetul 11 al *Capitolului 22*:

1914: „*Lumina ți s'a întors întru întuneric, și dormind tu, te-a acoperit apă*” (Biblia 1914: 662).

1936: „*Lumina s-a stins pentru tine și nu mai vezi și o apă revărsată te-a dat la fund*” (Biblia 1992: 549).

2001: „*Lumina de-altădată acum ți-e întuneric,/ și somnul tău de noapte se-acoperă de apă*” (Bartolomeu 2001: 585).

Remarca ce poate fi instituită ca funciară ediției după *Textul Masoretic* este aspectul extrem de sobru al frazei, o exprimare severă, frustă, necizelată, anticlofilă, fără însă a obține efecte notabile din partea receptorului versetului. Eventual creează o imagistică plastică, superficială, exterioară semnificației intime. Utilizând teoria behaviorismului lingvistic, pentru un lector nevizat cuvintele vor constitui stimuli ce vor determina ca reacție imagini prozaice și derizorii: cititorul își poate imagina că cineva i-a stins lumina subiectului, eventual printr-o operație mecanică la întrerupător – sau la lumânare, dacă încadrăm „intriga” în contextul socio-temporal al diegezei. Rezultatul pragmatic l-ar constitui incapacitatea pupilei de a se adapta universului nocturn, iar punctul culminant, apoteotic, ar fi reprezentat de intruziunea spectaculoasă a unui stăvilar ce irumpe încând definitiv opțiunea eroului pentru lumină – sau întuneric. Ediția din 1936 este deficitară întru relevarea unei autentice revelații, întru declanșarea unui real exercițiu spiritual. Traducerea narativă după *Septuaginta* oferă sugestii infinite superioare, lucrute însă în filigran în tălmăcirea versificată a lui Bartolomeu Valeriu Anania. Metafora poetică se concentrează îndeosebi asupra versului secund, în care subiectul nu este nici „dat la fund de o apă revărsată”, nici „acoperit de apă, în somn”, ci însuși somnul este acoperit de apă. Nuanțele țin de subtilitatea și de rafinamentul reperelor culturale profesate, după cum artistul înțelege a indica în nota de subsol: „În simbolistica onirică apa înseamnă necazuri, nenorociri, deprimare” (Bartolomeu 2001: 585). De vreme ce simbolistica apei ține, în context, de auspiciile de rău augur, devine astfel evident că orice altă expresie este neavenită, în afara metaforei somnului – inconștientului – agresat de universul acvatic. Asupra sinelui (întunericului, somnului, inconștientului) nu își mai exercită cenzura și influența pozitiv-modelatoare supra-eul (lumina, trezvia, conștiința), remarcabilă expresie a

metamorfozării făgăduinței în tăgadă, în deplină concordanță cu ceea ce Elifaz dorea a-i sugera „proscrisului” Iov. Însă, pentru toate acestea, teologiei îi era necesar aportul poeziei. Din fericire, în cazuri rarissime, acestea se dovedesc confine. Este vorba, desigur, de autorul *Cărții lui Iov*, al cărui mesaj, teologic și estetic, ar fi rămas suspendat între emițător și receptor în absența traducătorului poet Bartolomeu Valeriu Anania, deținător al codului dual.

Metafore poetice preferate – și create – de Bartolomeu Valeriu Anania se regăsesc în tot cuprinsul *Cărții lui Iov*, din dorința de a restaura caracterul original al textului, acela de suite de ode, cărora narativitatea prozaică trebuie să le fi fost improprie. *Capitolul 30*, prin versetul 16, oferă un alt exemplu:

1914: „16. Și acum îmi iese sufletul, și mă țin pre mine zilele durerilor” (Biblia 1914: 668).

1936: „Și acum sufletul meu se topește în mine, zile de amărăciune mă cuprind” (Biblia 1992: 554).

2001: „Și-acum pâraie calde mi-î sufletul pe chip/ și'n zile de durere mă ține înzîlirea” (Bartolomeu 2001: 594).

Traducătorul notează deopotrivă literalitatea originară, precum și sensul acesteia, în lumina cărora preferința sa poate fi supusă unei critici obiective: „Literal: «sufletul meu se revărsă asupra-mi»; metaforă pentru «a plânge», «a vărsa lacrimi»” (Bartolomeu 2001: 594). În lumina notei filologice, traducerea lui Valeriu Anania se impune ca optimă, atât în raport cu literalitatea, cât și cu metaforicul sugerate de *Septuaginta*. Versiunea după *Textul Masoretic*, surprinzător poetică în acest caz, sugerează însă exact contrariul semnificației originare: un suflet care „se topește” în sinele subiectului pare a fi o entitate pe cale de a se stinge steril, pe când un suflet care e „păraie pe chip” denotă o irumpere, o revărsare fecundă, un prea-plin interior ce se manifestă necenzurat, genuin. Diferență enormă de viziune, nu doar poetică.

În alte cazuri Bartolomeu corectează chiar tălmăcirile anterioare din *Septuaginta*, prin reintroducerea unor formulări „epurate” de ediția intermediară. Astfel, *capitolul 32*, versetul 11:

1914: „11. Băgați în urechi graiurile mele, că voiui grăi de veți asculta; până când vă priciți cuvintele?” (Biblia 1914: 670).

1936: „11. Iată, am așteptat cuvintele voastre, am stat cu urechea așintită la judecățile voastre, pe când voi vă cântați ce aveți de spus” (Biblia 1992: 556).

2001: „11. să-mi fiți auz în graiuri, ca'n grai să m'ascultați./ Eu v'ascultai voroava, dar pân' la mîntea voastră,/ adică până unde e sfadă de cuvinte” (Bartolomeu 2001: 598).

Traducătorul precizează, cu referire la versul „Eu v'ascultai voroava, dar pân' la mîntea voastră”: „Formulare proprie Septuagintei. Acest vers se află numai în Codicii Alexandrinus și Venetus. Îl încorporează Biblia lui Șerban, nu însă și cea din 1914. Ediția Rahlfs îl notează în subsol” (Bartolomeu 2001: 598). Exemplul relevă demersul antinomic profesat de Bartolomeu: pe de o parte, înnoitor, de actualizare a limbii, prin renunțarea la arhaicul „a prici” (care altfel avea o rezonanță stilistică remarcabilă), fiindu-i preferat popularul „sfadă”; pe de altă parte, restaurarea originarului, prin reintroducerea unui pasaj utilizat inițial – și primordial, în limba

română – de către ediția prototip. Spiritul artistic se relevă a fi mereu atent și sever subsumat rigorii științifice, autenticității exhaustive a revizuirii.

Un ultim aspect pe care am dori să-l relevăm, în ceea ce privește *atitudinea* traducătorului față de textul revizuit, se referă la constanta delectare a lui Bartolomeu Valeriu Anania în a evidenția pasajele ironice ale *Cărții lui Iov*, remarcabile în contextul unei opere sumbre, grave, sobre; deconcertante când acestea aparțin vocii... divine. Prin aceste amănunte nespecifice autorul amplului poem dovedește și un remarcabil de subtil simț al umorului, trăsătură literară laică, inserată, totuși, într-un text cu profunde conotații teologice. Sugerând că divinitatea are simțul umorului, ba chiar îl și utilizează în mod repetat, autorul *Cărții lui Iov* și traducătorul critic al acesteia pot rezolva, în parte, și eterna – dar și superflua – dispută cu privire la zâmbetul (sau râsul) neprecizat explicit ca fiind exprimat de către Mântuitor. Avangardă a celei de-a doua cărți, pierdute, a lui Aristotel, pare a fi însuși textul sfânt, în care Dumnezeu este surprins „folosind imagini strivitoare, ce se succedă ca o cascadă de fulgere, recurgând deseori la un limbaj al ironiei divine și al verdictului fără replică...” (Bartolomeu 2001: 552). *Capitolul 38*, amintit anterior, oferă și un indubitabil exemplu în acest sens, prin versetul 21, în contextul unui amplu cuvânt al lui Dumnezeu către Iov, prin care instanța divină îl admonestează neechivoc pe muritor: „18. Aflat-ai tu lățimea pământului sub cer?/ hai, spune, câtă, cum e?/ 19. și unde-i țara'n care se ghemuie lumina?/ dar bezna, ce loc are?/ 20. de le cunoști hotarul,/ hai, du-Mă tu de mână la'ncheietura lor!/ 21. Le știi?, că doar pe-atuncia erai și tu născut,/ și-al anilor tăi număr îl știi cât e de mare...” (Bartolomeu 2001: 607). Replica divinității oscilează între umor și ironie, fără a atinge, însă, niciodată, sarcasmul, satira. Umorul, definit ca atitudine critică generată de o contemplare binevoitoare a obiectului, datorită aplicării corectivelor unor carențe ușor sesizabile, este folosit de către Dumnezeu cu accente ironice, ironia fiind definită ca modalitate prin care subiectul dezvăluie voalat carențele obiectului supus criticii, țintind orgoliul uman tradus în certitudinea celor mai vulnerabile stări ale individului. Ironia este critică, dar cu intensitate pozitivă, având convingerea posibilității corectării vicilor. Umorul și ironia subiectului divin sunt o expresie a dragostei acestuia pentru obiectul uman, forma de manifestare a dragostei argumentând că nu doar naturii umane îi este specific comicul, ci și instanței care a creat-o după chipul și asemănarea sa. Oricum, intruziunea ironiei divine instituie o detensionare a textului altfel deosebit de grav al *Cărții lui Iov*, element de atelier literar ce ar fi fost intuit și folosit doar de un scriitor de mare artă.

Valeriu Anania amintește o altă posibilitate de expresie a ironiei divine în cazul *Capitolului 40*, în al cărui verset 7, repetat ca atare de Dumnezeu din *Capitolul 38* (versetul 3), divinitatea pare a reitera atitudinea binevoitor critică față de Iov: „Nu! Strângeți bărbătește mijlocul în cingătoare:/ Eu întrebări voi pune, iar tu ai să-Mi răspunzi” (Bartolomeu 2001: 610). Evident, întrebările pe care Dumnezeu le adresează lui Iov sunt retorice, întrec puterea de judecată a acestuia și rămân programatic fără răspuns. Invitația la dialog a divinității, însoțită de sugestia prealabilă a „strângerii mijlocului în cingătoare”, este o atitudine plină de comic, similară aceleia a unui

părinte ce se adresează copilului viteaz ce pornește la război cu o sabie de jucărie... Spiritul „laic”, mucalit, al scriiturii este prezent și în adresarea lui Iov către Țofar din Naamah, amănunt menționat ca atare de Bartolomeu: „Nu ncape îndoială că voi sunteți poporul/ și că înțelepciunea se va sfârși cu voi...” (12, 2, Bartolomeu 2001: 570). Relevarea acestor intruziuni pline de culoare într-un text altfel constant monocolor probează ampla deschidere culturală, intelectuală, atât a traducătorului cât și, datorită mențiunilor sale, a autorului textului sfânt. În lipsa fericitei coincidențe a personalității duale a lui Bartolomeu Valeriu Anania asemenea amănunte, semnificative, ar fi fost ignorate.

Introducere la Psalmi poate fi privită ca „arta poetică” a tălmăcitorului *Sfintei Scripturi*. Vom afla aici cele mai autentice declarații de adeziune la o anumită estetică relevantă ca funciară unei părți considerabile a *Vechiului Testament*: „Nu mai puțin de o treime din Vechiul Testament este alcătuită din texte poetice” (Bartolomeu 2001: 614). Printre acestea se numără și blestemele deuteronomice, despre care Bartolomeu nu uită să menționeze: „... a căror expresivitate literară și-a găsit rezonanță în nu mai puțin faimoasele „Blesteme” din opera lui Tudor Arghezi” (Bartolomeu 2001: 614). De altfel, Tudor Arghezi este reamintit în ampla *Introducere* în contextul în care traducătorul evocă solitudinea ontologică în care se regăsește psalmistul: „Poetul se pomenește înconjurat de pustiu și tăcere, așa cum, peste veacuri, va exclama Arghezi, tot într'un Psalm: / «Tare sunt singur, Doamne, și pieziș!»/. Dacă acesta preferă metafora copacului uitat în pustie, David evocă o singurătate care, totuși, e înzestrată cu suflare, ceea ce-i conferă o mai puternică tensiune poetică: / «Devenisem asemenea pelicanului pustiei, / ajuns-am ca o bufniță pe o casă dărăpănată; / în priveghiul meu sunt ca o vrăbiuță / singuratică pe acoperiș.» (101, 6-7)” (Bartolomeu 2001: 618). De asemenea, în contextul în care se referă „frumusețea poeziei” hărăzită psalmistului David de către divinitate, Valeriu Anania află o nouă corespondență în lirica argheziană: „... «Domnul e tăria mea și cântecul meu» (117, 4), / un sentiment care-l face chiar și pe orgoliosul Arghezi să exclame într'unul din Psalmii săi: / «Doamne, izvorul meu și cântecele mele!»” (Bartolomeu 2001: 619). Traducătorul nu îl va uita pe magistrul său poetic nici în contextul notelor de subsol, în care, pentru explicarea filologică și teologică a unei opțiuni a tălmăcirii, apelul final relevant se dorește a fi tot citarea versurilor argheziene, înțelese ca reper și fundament decisiv al propriei argumentații: „«gândul lăuntric» încearcă să-l traducă pe *entymonios*=«ceea ce pui la inimă», rudă cu verbul *enthyméonai*=«a reflecta», «a întreține un gând», ambele fiind contrase din *enthymós*=«în suflet», «în inimă», «în inteligență». Dumnezeu poate fi lăudat și fără cuvinte sau gesturi, numai în forul interior al omului, în stricta sa intimitate (de pildă la Arghezi: «Rugăciunea mea e gândul»; «ruga mea e fără cuvinte»)»” (Bartolomeu 2001: 700). Valeriu Anania se referise, în acest caz, la *Psalmul 75*, în al cărui verset 10 preferă construcția inedită „gândul lăuntric”, în raport cu mai banalele „gândirea” (Biblia 1914: 726) sau „gândul” (Biblia 1992: 600) ale edițiilor anterioare.

De asemenea, versetul 54 al *Psalmului 118* (cel mai elaborat al Psaltirei) îi prilejuiește o remarcă pasageră, care, de data aceasta, nu se constituie nici măcar în argument circumstanțial al vreunei expunerii, ci pur și simplu traducătorul consideră indicat a releva o nouă relaționare între lirica biblică și cea modernă. „*Îndreptările Tale erau cântecele mele*” (118, 54, Bartolomeu 2001: 756) determină observația: „Un ecou al acestui stih poate fi întâlnit la Arghezi: «Doamne, izvorul meu și cântecele mele!» (*Psalm*)” (Bartolomeu 2001: 756). De menționat că Valeriu Anania apropie deliberat expresia psalmului biblic de cea a psalmului arghezian, prin opțiunea pentru sintagma „cântecele mele”, diferită de anterioarele „lăudate erau de mine” (Biblia 1914: 755) și „cântate erau de mine” (Biblia 1992: 624). Mai inedită este, poate, trimiterea, repetată, în notele de subsol, la Pascal, când comentează cel mai dezvoltat psalm biblic, 118: „Textul însă, ca atare, e o expresie maximă a evlaviei, dar și a meditației asupra vieții și a sfârșitului, ceea ce-l făcea pe Pascal să-l aibă la inimă” (Bartolomeu 2001: 753). Versetul 36, „*Pleacă-mi inima spre mărturiile Tale*” (Bartolomeu 2001: 755), determină o parafrază a lui Apolinarie de Laodiceea, dar și a „ortodoxului” cugetător modern: „Pe de altă parte, oprindu-se asupra acestui verset, Pascal (tocmai el, cel pururea însetat de înțelegere!) notează: Nu vă mirați când vedeți oameni simpli crezând fără să priceapă; Dumnezeu este Acela care le pleacă inimile spre credință” (Bartolomeu 2001: 755). Remarcabil demersul constant al tălmăcitorului de a afla „vasele comunicante” dintre literatura de cult și cea cultă (sau filosofia modernă), niciunea dintre acestea nerezervându-i-se un statut preferențial, ci fiind privite în strânsă interdeterminare, două fațete ale unei paradigme comune.

Bartolomeu Valeriu Anania este pe deplin conștient și responsabil în a exprima, programatic, faptul că arta și religia au coexistat de la începuturile absolute ale omenirii. Afirmația, oarecum nonconformistă în cuprinsul textului creștin fundamental, este însă nuanțată prin aceea că Bartolomeu Valeriu Anania consideră că arta s-a aflat, de la momentul zero al existenței omului primitiv/primar, nu într-o relație de complementaritate cu religia, ci ca o modalitate de manifestare, de mărturisire și de celebrare a sacralului. În funcție de această viziune Valeriu Anania nu doar prefățează analiza psalmilor biblici, ci își și profesează întreg harul său artistic, îndeosebi spiritul poetic: „Dacă omul dintotdeauna și-a simțit lăuntrul adiat de fiorul sacru, avem toate motivele să credem că nici adierile artei nu i-au fost străine. (...) Și dacă arta l-a fost adusă Dumnezeirii ca o jertfă bineplăcută, din tot ceea ce omul credea că are mai bun, atunci poezia psalmilor nu este altceva decât teologia în starea ei de grație muzicală” (Bartolomeu 2001: 614). De pe aceste poziții prealabile traducătorul se va strădui, în notele explicative ale psalmilor revizuiți, să releve lectorului nu grația muzicală – o făcuse intrinsec prin traducerea acestora – ci teologia din spatele esteticului. Poezia vorbește de la sine, teologia se cere explicată...

Ceea ce constituia structurile prozodice ebraice nu este deloc similar cu accepțiunea ulterioară, comună, tradițională, a artei poetice. Pe de o parte, specificul oarecum bizar al prozodiei ebraice a determinat imposibilitatea ca poezia *Scripturilor*

să fi fost tradusă adecvat, într-un paralelism al similitudinii, de către vreuna dintre versiunile succesive ale *Vechiului Testament: Septuaginta* (greaca veche), *Vulgata* (latina clasică), *Textul Masoretic* (ebraica „vocalizată”), și, de aici, în niciuna dintre traduceri sau revizuirile ulterioare, în diverse limbi naționale. Practic nicio versiune a Bibliei, de mai bine de două milenii, nu a reușit să restaureze originarul poetic al textului sfânt. Pe de altă parte, talmăcitorul constată cu versatilitatea artistului experimentat: „... *absența rimei silabice în favoarea unei rime a gândirii, precum și lipsa ritmului prozodic în favoarea ritmului interior conferă poeziei psalmilor o notă de surprinzătoare modernitate*” (Bartolomeu 2001: 615). A se reține ideea postmodernismului anticipat de antichitate, dar mai ales constatarea vocii unui artist ce aparține circumstanțial epocii postmoderne, dar care se recomandă ca adept al... clasicismului, al tradiției, al întoarcerii la valorile monadice imuabile. O alchimie ce instituie premisele unei împlinite restaurări a rimei gândirii și a ritmului interior al poeziei primordiale... Bartolomeu Valeriu Anania își va organiza demersul de restaurare a prozodiei psalmilor ebraici în funcție de singurul reper pe care îl are la dispoziție: principiul fundamental al acestei compoziții poetice, paralelismul stihurilor, înțeles ca paralelism al gândirii în două sau trei versuri succesive. După acest principiu traducătorul va împărți versetele în versuri, ritmul interior și rima gândirii fiindu-i sugerate de cei șaiszeci de ani în care profesase el însuși *poieimul*, propria artă poetică, dar și de finalitatea liturgică a versurilor: „Poetul își dă aici întreaga măsură a valorii și a experienței sale. Mai ales în ceea ce privește traducerea *Psalmilor*, noua versiune lasă impresia că este gândită nu numai pentru cel ce o citește, ci și, deopotrivă, pentru cel ce o aude. De aceea, sugestia oarecum timidă din notița de pe coperta interioară că textul acestei versiuni a Psalmilor «poate fi folosit și în cult» (*Psaltirea*, Editura Arhiepiscopala Cluj, 1998, p. 2) ni se pare mai mult decât justificată” (Mihoc 2001: 105). Practic traducătorul are în vedere accentuarea ultimului cuvânt al versului și pauza imediat ulterioară. Luăm ca exemplu comparativ *Psalmul 32*, versetul 1 și *Psalmul 131*, 3-5:

1914: „*Bucurați-vă dreptilor întru Domnul; celor drepti li se cuvine lauda*” (Biblia 1914: 698).

1936: „*Bucurați-vă, dreptilor; celor drepti li se cuvine lauda*” (Biblia 1992: 578).

2001: „*Bucurați-vă, dreptilor, întru Domnul! celor drepti li se cuvine lauda*” (Bartolomeu 2001: 650).

1914: „*3. De voi intra în locașurile casei mele, de mă voi sui pe patul așternutului meu./ 4. De voi da somn ochilor mei, și genelor mele dormitare./ 5. Și odihnă tâmpelor mele, până ce voi afla locul Domnului, lăcașul Dumnezeului lui Iacob*” (Biblia 1914: 761).

1936: „*3. Nu voi intra în lăcașul casei mele, nu mă voi sui pe patul meu de odihnă,/ 4. Nu voi da somn ochilor mei și genelor mele dormitare și odihnă tâmpelor mele,/ 5. Până ce nu voi afla loc Domnului, lăcaș Dumnezeului lui Iacob*” (Biblia 1992: 629).

2001: „*3. Nu voi intra în sălașul casei mele,/ nu mă voi sui în patul culcușului meu,/ 4. nu voi da somn ochilor mei/ și nici genelor mele dormitare/ 5. până nu-i voi afla un loc Domnului,/ un lăcaș Dumnezeului lui Iacob*” (Bartolomeu 2001: 769).

Observațiile care se impun țin nu atât de o revizuire drastică a traducerii, foarte asemănătoare cu cele anterioare, în acest caz îndeosebi cu cea din 1936. Frapant

devine însă, în cazul „aranjării în pagină” instituite de Bartolomeu Valeriu Anania, în primul rând paralelismul stihurilor, dar și facilitatea lecturării, memorizării și incantării liturgice a versurilor. Fără excepție tălmăcitorul a aflat cu acuratețe cuvântul ultim al stihului, cel care necesită accentul final și pauza, precum și aranjarea lexemelor astfel încât ideea din primul vers să fie reluată fidel în cel de-al doilea sau al treilea.

Cu referire la paralelismul specific psalmilor ebraici, traducătorul oferă în *Introducere* exemple multiple. Le vom releva comparativ cu edițiile anterioare. Paralelismul sinonimic, în care se încadrează și exemplele anterioare, consta în repetarea ideii în cel de-al doilea stih, printr-o altă formulare. *Psalmul 2, 1 și Psalmul 18, 1*:

- 1914: „*Pentruce s'au întăritat neamurile și noroadele au cugetat cele deșarte?*” (Biblia 1914: 681).
1936: „*Pentru ce s-au întăritat neamurile și poșoarele au cugetat deșertăciuni?*” (Biblia 1992: 565).
2001: „*De ce oare s'au întăritat neamurile/ și de ce'n deșert au cugetat poșoarele?*” (Bartolomeu 2001: 621).
- 1914: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu, și facerea lui o vestește tăria*” (Biblia 1914: 690).
1936: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Biblia 1992: 573).
2001: „*Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu/ și facerea mâinilor lui o vestește tăria?*” (Bartolomeu 2001: 637).

Paralelismul antitetice pune cele două stihuri în opoziție sau în contradicție a „ritmului gândirii”. *Psalmul 1, 6 și Psalmul 19, 8*:

- 1914: „*Că știe Domnul calea dreptilor și calea necredincioșilor va pieri*” (Biblia 1914: 681).
1936: „*Că știe Domnul calea dreptilor, iar calea necredincioșilor va pieri*” (Biblia 1992: 565).
2001: „*Că Domnul cunoaște calea dreptilor,/ iar calea necredincioșilor va pieri*” (Bartolomeu 2001: 621).
- 1914: „*8. Aceștia în căruțe și aceștia pre cai, iar noi numele Domnului Dumnezeului nostru vom chema./ 9. Aceștia s'au împiedicat și au căzut, iar noi ne-am sculat și ne-am îndreptat*” (Biblia 1914: 691).
1936: „*8. Unii se laudă cu căruțele lor, alții cu caii lor, iar noi ne laudăm cu numele Domnului Dumnezeului nostru./ 9. Aceștia s-au împiedicat și au căzut, iar noi ne-am sculat și ne-am îndreptat*” (Biblia 1992: 573).
2001: „*7. Cei de-acolo în care de luptă, cei de dincolo în cai,/ dar noi întru numele Domnului Dumnezeului nostru ne vom încrede! / 8. Ei s'au împiedicat și au căzut,/ dar noi ne-am ridicat și drepti am stat*” (Bartolomeu 2001: 638).

Bartolomeu Valeriu Anania exemplifică, de asemenea, paralelismul sintetic sau formal, în care cel de-al doilea stih preia ideea primului și o transmite celor următoare, amplificând-o, astfel paralelismele sinonimice și antitetice fiind îngemănate. *Psalmul 13, 1-2*:

- 1914: „*Zis-a cel nebun întru inima sa: nu este Dumnezeu. Stricatu-s'au și urâți s'au făcut întru meșteșuguri: nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul./ 2. Domnul din cer au privit*”

- preste fiii oamenilor, ca să vadă de este cel ce înțelege, sau cel ce caută pre Dumnezeu*” (Biblia 1914: 687).
- 1936: „*Zis-a cel nebun în inima sa: «nu este Dumnezeu!». Stricatu-s-au oamenii și urâți s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul./ 2. Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor, să vadă de este cel ce înțelege, sau cel ce caută pe Dumnezeu*” (Biblia 1992: 569).
- 2001: „*Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!/. Stricați au devenit și urâți s’au făcut întru căile lor,/ nu-i nimeni care să facă binele, nu, nici măcar unul nu este./ 2. Din cer S’a aplecat Domnul spre fiii oamenilor/ să vadă dacă este cineva care’nțelege sau cel care-L urmează pe Dumnezeu*” (Bartolomeu 2001: 631).

Traducătorul respinge acuza de versificare gratuită a Psalmilor, considerând sintagma „Psaltirea versificată” un pleonasm, prin aceea că oricum psalmii ebraici erau versificați în variantă primară (de altfel, pe chiar autorul prezumtiv al unora dintre psalmi, David, Anania îl consideră *poeta nascitur*): „... ediția de față nu face decât să restaureze arhitectura lor originală, așa cum se află în textul Septuagintei” (Bartolomeu 2001: 615). În lumina exemplurilor anterioare ne vedem nevoiți a-i acorda deplină dreptate și credit spiritului artistic contemporan surprins într-o paradoxală pledoarie pentru autenticitatea originarului estetic al textului sacru. Vom releva, în cele ce urmează, câteva dintre opțiunile metaforice sau dintre opiniile artistice exprimate de poetul tâlmăcitor cu referire la „materialul” asupra căruia și-a exercitat plenar deopotrivă erudiția, credința și harul.

Psalmul 138 îi oferă lui Valeriu Anania oportunitatea de a afla dacă nu un numitor comun, cel puțin o similitudine a paralelismului, păstrând dimensiunile, între creația divină și cea artistică, între Dumnezeu și artist: „Chiar înainte de a se naște, în timp ce se dezvoltă în pântecele mamei sale, omul e perceput de către Creator ca ființă desăvârșită, așa cum artistul, în timp ce-și creionează opera, o vede completă, în stadiul ei final” (Bartolomeu 2001: 617). Relevarea acestei concepții estetice, ebraică prin raportare la psalmi, ce va deveni însă un loc comun al părinților creștinismului, este determinată, la Valeriu Anania, de un vers al versetului 16: „eram în devenire, Tu m’ai văzut întreg” (Bartolomeu 2001: 775). Într-o notă de subsol traducătorul amintește tâlmăcirea literală a sintagmei din greaca veche a *Septuagintei*: „Ochii Tăi mi-au văzut ființa când ea era încă neterminată” (Bartolomeu 2001: 775). Prin raportare la edițiile anterioare, se constată că Valeriu Anania s-a străduit, în cazul de față, să păstreze cât mai mult sensul literal, în antecedente relativ ambiguizate: 1914: „*15. Cel nelucrat al meu l-au văzut ochii tăi...*” (Bartolomeu 2001: 765); 1936: „*16. Cele nelucrate ale mele le-au văzut ochii Tăi...*” (Bartolomeu 2001: 632). Literalitatea nu este însă întâmplătoare, Valeriu Anania nu face decât să amplifice expresia biblică a unei concepții în funcție de care își crease anterior bună parte a propriei poezii, a cărei temă obsedant recurentă este aceea a genezei, a ante-facerii, a monadei virtuale.

Un verb metaforizant preferat de traducător edițiilor anterioare și folosit frecvent în tâlmăcirea psalmilor este „a îmbăta”. Luăm ca exemplu edificator *Psalmul 22*:

- 1914: „7. *Uns-ai cu untdelemn capul meu și paharul tău este adăpându-mă ca un puternic*” (Biblia 1914: 693).
- 1936: „6. (...) *uns-ai cu untdelemn capul meu și paharul Tău este adăpându-mă ca un puternic*” (Biblia 1992: 574).
- 2001: „5. (...) *uns-ai cu untdelemn capul meu, / iar paharul Tău mă'mbată de parc'ar fi prea tare*” (Bartolomeu 2001: 641).

Explicația unei asemenea preferințe constă tocmai în sensul metaforic al cuvântului, considerat ca adecvat pentru a releva conținutul teologic al versului, în acest caz Valeriu Anania restaurând traducerea originală, din 1698: „Celor îmbunătățiți duhovnicește, lectura Sfințelor Scripturi le este vin din potirul dumnezeiesc, care le învesește inimile și-i scoate din ei înșiși (și îmbată) prin puterea și adâncimea înțeleșurilor (un fel de extaz al cititorului înduhovnicit). Textul Masoretic e mai simplu: «paharul meu se revarsă»” (Bartolomeu 2001: 641-642). Un alt exemplu al utilizării semnificatului poetic îl oferă *Psalmul 64*, 10:

- 2001: „*Adapă-i brazdele pân' la beție, / înmulțește-i roadele!; / vesel va fi în stropii lui de ploaie când totul odrășește*” (Bartolomeu 2001: 685).
- 1914: „11. *Brazdele lui îmbată-le, înmulțește rodurile lui, întru picăturile lui veseli se va răsărind*” (Biblia 1914: 717).
- 1936: „11. *Adapă brazdele lui, înmulțește roadele lui și se vor bucura de picături de ploaie, răsărind*” (Biblia 1992: 594).

Comparativ cu versiunile anterioare, se observă la Valeriu Anania un plus concludent de fericită poetizare a versetului, nu doar prin reunirea metaforică în primul vers a verbului „a apă” și a substantivului „beție”, ci și prin introducerea inedită a atât de sugestivului „odrasește” la final, infinit mai poetic decât prozaicul „răsărind”. Astfel, la Valeriu Anania, devine evident că psalmul sugerează nu doar o resurrecție vegetală, ci una ontică, ce include anticiparea resuscitării ființării, inclusiv și îndeosebi a omului nepărăsit de Dumnezeu, a psalmistului ce surprinde umanitatea aflată în impas. Precizăm, fără comentarii suplimentare, subtitlul psalmului în discuție și nota de subsol aferentă: *Pentru sfârșit: un psalm-cântare al lui David, odă cântată de Ieremia și Iezechiel și de poporul robit, când erau ei gata de plecare*. „În anul 587 Evreii au fost duși în captivitatea babilonică, dar profetul Ieremia a prezis că după 70 de ani se vor întoarce. Printre profeții captivi se afla și Iezechiel. După întoarcerea captivilor s'a făcut și restaurarea templului din Ierusalim” (Bartolomeu 2001: 684). De la răsărirea semințelor din brazde la odrăslirea poporului în jurul templului restaurat e o diferență de expresie pe care doar un teolog-artist ar fi intuit și reușit să o sugereze.

Alteori traducătorul nu modifică semnificativ expresia edițiilor anterioare, dar consideră necesar a interveni prin note explicative ale imaginilor pe care aceste pasaje le sugerează: „*Adânc pe adânc se cheamă în vuietul cascadelor Tale; / toate talazele și valurile Tale au trecut peste mine*” (41, 7, Bartolomeu 2001: 663). „Grandioasă, superbă imagine-simbol a tuturor reșelilor ce s'au abătut asupra psalmistului. Încercările la care Dumnezeu îl supune pe om îl ajută pe acesta să-și cunoască propriile profunzimi. Mai mult, așa cum într'o cascadă apa de deasupra pragului se prăvălește

în străfundul celei de jos, sfredelind-o și răscolind-o, tot astfel, prin suferință, adâncurile lui Dumnezeu se năpustesc în acelea ale omului, ajutându-l să I le cunoască și să și le cunoască” (Bartolomeu 2001: 663). Se aude distinct mai degrabă euforia *poetului*, uimit cum un conținut teologic poate dobândi o atât de frumoasă expresie artistică, încântat că psalmistul a dovedit o inspirație poetică inegalabilă în a exprima relația dintre om și divinitate.

Uneori, însă, din dorința unei fidele adecvări la sensul teologic, traducătorul nu doar că prevalează asupra artistului, dar chiar atentează la calitatea poetică a psalmului: „*Ce-mi va face mie insul materialnic?*” (55, 4, Bartolomeu 2001: 677). Construcția, sensibil forțată, nu se regăsește în edițiile anterioare: 1914: „... *ce-mi va face mie trupul?*” (Biblia 1914: 713); 1936: „*Ce-mi va face mie omul?*” (Biblia 1992: 590). În lumina notei de subsol, ne rezervăm opinia conform căreia varianta lui Bartolomeu Valeriu Anania, este, în acest caz, ușor neavenită, preferabilă fiind cea din ultima ediție a *Septuagintei*, „trupul”: „Literal: «Ce-mi va face mie carnea?». La fel în Versiunea Ebraică. Ideea e constituită pe opoziția spirit-materie: omul care se încrede în puterea (eminamente spirituală) a lui Dumnezeu nu are a se teme de cei ce se încred în materialitatea puterii (arme, armate, cetăți, bani etc.)” (Bartolomeu 2001: 677). Dacă excesul de metaforizare ar fi constituit un reproș ușor de anticipat (deși complet caduc în fapt) în cazul unui poet traducător, se constată însă, incidental, reversul, excesul de explicitare filologică și teologică, poate tocmai ca o subliminală cenzură a firii artistice. În alte cazuri însă Valeriu Anania înlătură literalitatea, preferând o expresie sinonimică, din pură pudibonderie: „*ca niște gunoaie i-au devenit pământului*” (82, 10) substituie figurat literalul propriu: „Expresia originală e mai tare: «ca o balegă»” (Bartolomeu 2001: 710). O interdicție de limbaj ce nu poate fi explicată decât printr-o cenzură a intelectului ce exprimă o civilitate onorabilă, de bun simț, dar ușor exagerată, față de textul sfânt, care însă respectă tradiția tâlmăcirii: 1914: „*șăcutu-s’au ca gunoiul pământului*” (Biblia 1914: 731), 1936: „*șăcutu-s-au ca gunoiul pe pământ*” (Biblia 1992: 605). Traducătorul are meritul, în acest context, de a indica și originarul față de care tradiția s-a delimitat.

Însă relația dintre Valeriu Anania, restaurator al textului sfânt, și limba în care se exprimă, este, păstrând paralelismul, aceea dintre revizuirea filologică și o autentică restaurare lingvistică. Deși teologul a respins permanent asumarea calității de lingvist (cea de filolog fiind intrinsecă diortosisii), faptic nu putem decât să constatăm triumful unei preocupări (e drept, anterior, doar artistice) de o viață în a afla „cuvântul potrivit”. Menționăm, în acest sens, dintr-o multitudine de exemple posibile, utilizarea lui „a via”, de o expresivitate nu doar arhaică, ci mai ales adecvată contextului: „*Întorcându-te Tu, Dumnezeule, pe noi ne vei via*” (84, 6, Bartolomeu 2001: 712); „«a via»: vechi și frumos cuvânt românesc, aproape ieșit din folosință (nu însă și din dicționare)” (p. 712). Ca o dovadă, edițiile anterioare exemplifică „evoluția regresivă” (pentru a nu spune „involuția”) utilizării termenului: 1914: „*Dumnezeule! Tu întorcându-te ne vei viea pre noi*” (Biblia 1914: 732), iar 1936 tradusesese prin perifrază: „*Dumnezeule, Tu întorcându-Te, ne vei dărui viață*” (Biblia 1992: 606). Valeriu Anania reiterează expresia restauratoare: „*viază-mă și-Ți voi păzi cuvintele*” (118, 17,

Bartolomeu 2001: 754), prilej cu care indică și perifriza sinonimică: „«a via» – a ține (a menține) în viață” (Bartolomeu 2001: 754), versiunile anterioare păstrând, desigur, logica expusă: 1914: „*viează-mă*” (Biblia 1914: 754), 1936: „*voi trăi*” (Biblia 1992: 623). Poate cel mai explicit exemplu al modalității complexe de raportare a traducătorului la materialul lingvistic folosit îl oferă *Psalmul 104* unde, în decursul a doar câteva versete, întâlnim trei opțiuni lingvistice distincte ca principiu, fiecare însă adecvată, prin autenticitate, circumstanței textuale. Vom indica versiunile succesive ale traducerii, pentru o relevanță superioară a valențelor ultimei revizuirii/restaurări:

1914: „16. *Și au chemat foamete pe pământ; toată întărirea pâinei o au sfărâmat.*/ 17. *Trimis-au înaintea lor om, rob s'a vândut Iosif.*/ 18. *Smeritu-au în obezi picioarele lui; prin fier a trecut sufletul lui, până ce a venit cuvântul lui.*/ 19. *Cuvântul Domnului l-au aprins pe el...*” (Biblia 1914: 745).

1936: „16. *Și a chemat foamete pe pământ și a sfărâmat paiul de grâu.*/ 17. *Trimis-a înaintea lor om: rob a fost rânduie Iosif.*/ 18. *Smeritu-l-au, punând în obezi picioarele lui; prin fier a trecut sufletul lui, până ce a venit cuvântul Lui.*/ 19. *Cuvântul Domnului l-a aprins pe el...*” (Biblia 1992: 615).

2001: „16. *Și a chemat foamete pe pământ, / paiul pâinii l-a fărâmat;*/ 17. *înaintea lor a trimis un om: / Iosif a fost vândut ca sclav. / / 18. Picioarele i le-au umilit în obezi, / viața lui a trecut prin cătușă / 19. până ce cuvântul său a răzbătut afară. / Rostirea Domnului l-a trecut prin lamură...*” (Bartolomeu 2001: 736).

Dincolo de îndreptarea unei grave ambiguități, ce s-a transformat în eroare crasă în cazul ediției 1936 (cuvântul nu este al Domnului, ci al obiditului Iosif), Valeriu Anania introduce trei sintagme inedite în propria traducere: 1. „*paiul pâinii*”= paiul spicului, paiule pe care se sprijină holda; și limba română folosește până astăzi «a culegea pâinea» pentru «a secera grâul»; 2. „*prin cătușe*” în loc de „*literal: «prin fier» sau «în fier»*”; 3. „*l-a trecut prin lamură*”=l-a trecut prin proba de foc, l-a purificat prin încercări extreme (asemenea aurului lămurit în foc)” (Bartolomeu 2001: 736). Așadar, este vorba de o opțiune lingvistică aparținând limbajului popular, una neologică, actualizatoare a limbii, iar cea de a treia, inedită stilistic, metaforică. Versetele exprimă, accidental sau nu, tripartita personalității traducătorului: teologul și filologul erudit, tradiționalist al „*limbii vechilor cazanii*”; spiritul înnoitor, al prezentului, al contemporaneității, în concordanță cu evoluția culturii, civilizației și a istoriei limbii; harul artistic, substrat fecund, creator, al poetului rostit vreme de șase decenii în stihuri personale. Remarcabilă este aflarea circumstanței adecvate în care să se manifeste plenar fiecare dintre calitățile funciare sinelui, într-o modalitate ce glisează inefabil, nelămurit, între cenșura conștientă, rațională, și impulsul intuitiv, subliminal, infrarațional.

În acest context considerăm oportun a releva opiniile exprimate de Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, ce sugerează faptul că diortosirea, inedită prin nonconformism și originalitate, a lui Bartolomeu Valeriu Anania, presupune intrinsec ideea că traducerea poetică este o creație în limba în care textul este actualizat, în cazul de față, o creație în limba română: „... ca să redai ce ai înțeles din original în propria ta

limbă, cu frumusețe și demnitate, nu e destul să cunoști limba originalului și nici chiar să sesizezi întreaga încărcătură de sens a figurilor de stil, ci trebuie să fii creator și, depășind orice ispită a unei redări literaliste, să creezi un text care să ofere cititorului traducerii cât mai mult cu putință din valențele și frumusețile originalului. (...) Dar este și mai greu – cu mult mai greu – în cazul textelor poetice. Merită să amintim, în acest context, ce spunea Martin Luther, realizatorul versiunii fondatoare a Bibliei în limba germană, despre traducerea poeziei biblice: «Cine vrea să vorbească în germană, nu trebuie să folosească stilul ebraic. Ci, mai degrabă, trebuie să aibă grijă ca – odată ce l-a înțeles pe autorul evreu – să se concentreze asupra sensului textului, întrebându-se: ‘Ce spun (cum se exprimă) germanii într-o astfel de situație?’. Odată ce are cuvintele germane care vor servi scopului său, să lase deoparte cuvintele ebraice și să exprime în chip liber înțelesul în cea mai bună germană pe care o cunoaște»” (Mihoc 2001: 106). Bartolomeu Valeriu Anania a aderat la acest deziderat în mod temperat, atât cât a fost necesar pentru a afla numitorul comun între intenționalitatea originară a textului, prezervarea sau restaurarea acesteia, și stadiul actual al limbii române, literare sau academice, după fiecare context în parte, într-o atentă cumpănire a opțiunilor disponibile, creând, finalmente, opera majoră a îndelungatei sale exprimări în cuvinte.

Ecclesiastul oferă noi exemple asupra modalității în care traducătorul optează pentru utilizarea limbii în funcție de circumstanțele textuale. Expresie extremă a imaginii deșertăciunii este și aceea a „leneșului care ajunge să-și consume propria substanță”, redată prin versurile „Nebunul își ține mâinile în sân/ și-și mănâncă propria sa carne” (4, 5, Bartolomeu 2001: 855), exprimare frustră, dar deosebit de sugestivă, capabilă să provoace reacții extreme din partea receptorului. Nu este o creație a lui Valeriu Anania, ci doar o reformulare literară după ediția anterioară a *Septuagintei*, „Cel fără de minte își ține mâinile în sân, și-și mănâncă cărnurile sale” (Biblia 1914: 809), „revizuită” în ediția 1936, „Nebunul stă cu mâinile în sân și își mănâncă singur timpul...” (Biblia 1992: 667), dar „restaurată” în 2001. Adeseori Valeriu Anania află drumul median între exprimarea „colocvială”, limba vie, vorbită, actuală și metaforizare – „vlăgăuiește” din 7, 7: „Căci asuprirea îl face pe cel înțelept nebun/ și-i vlăgăuiește inima” (Bartolomeu 2001: 858-859), comparat cu 1914: „8. Năpasta împresură pe cel înțelept, și strică inima celui bun de neam” (Biblia 1914: 811) și 1936: „Căci asuprirea poate să facă nebun pe un înțelept, și mita strică inima” (Biblia 1992: 668). Alteori metaforizarea este sever cenzurată, dar totuși vag sugerată, ca în 10, 3: „... când un nebun merge pe drum, / inima lui duce lipsă” (Bartolomeu 2001: 864), cu sensul indicat în subsolul paginii, „spiritul său devine slăbănog”, sens pe care antecesorii îl exprimaseră extrem de propriu prin „... când umblă nebunul pre cale, inima lui fără de minte este” (Biblia 1914: 814); 1936: „... celui nebun când merge pe drum îi lipsește dreapta pricepere” (Biblia 1992: 671). După cum, în alte cazuri, limbajul traducerii lui Valeriu Anania este mai accentuat colocvial, ca în cazul cuvântului „dedesubturi” (7, 29, Bartolomeu 2001: 860), pentru literalul „multe rațiuni”, mai literar tradus în versiunile precedente: 1914: „cugetări” (Biblia 1914: 812), 1936: „vicleșuguri” (Biblia 1992: 669). Opțiunea

este argumentată prin explicația conform căreia: „«Dedesubturi» angajează ideea de sacrificiu, complicații, subtilități, chichițe, unelte de a despica firu'n patru atunci când adevărul e evident în simplitatea lui” (Bartolomeu 2001: 860), ceea ce poate fi corect semantic, dar oarecum neavenit poetic. Uneori consecințele luptei dintre acuratețea științifică și rafinamentul estetic determină restaurarea adecvată a sensului, neîndreptățind „poetica”. Ceea ce nu este cazul finalului *Ecclesiastului*, unde spiritul artistic prevalează, oportun, asupra celui științific, în a crea formulări poetice originale, deosebit de sugestive pentru sensul avut în vedere. Vom cita în paralel 12, 10-11, pentru a contata o diferență sensibilă de registru al tălmăcirii:

1914: „10. *A cercat Ecclesiastul ca să afle cuvintele voiei, și să scrie drept cuvintele adevărului./ 11. Cuvintele înțelepților, ca strămurile și ca cuiele înfocate care din tocmelile s'a dat dela un păstor*” (Biblia 1914: 816).

1936: „10. *Ecclesiastul s-a străduit să găsească sfaturi folositoare și îndrumări adărate și să le scrie întocmai./ 11. Cuvintele celor înțelepți sunt ca boldurile de îmboldit dobitoacele și ca cuie înșipte și ascuțite și sunt date de un Păstor*” (Biblia 1992: 672).

2001: „10. *Mult s'a străduit Ecclesiastul/ să descopere cuvintele dorului,/ scrisul săgetător, cuvintele adevărului./ 11. Cuvintele înțelepților sunt ca țepușele,/ și ca niște cuie bine bătute,/ dărnuie din îmbelșugarea unui singur Păstor*” (Bartolomeu 2001: 866-867).

Versurile, în traducerea lui Valeriu Anania, se recomandă de la sine ca superioare estetic precedentelor, dar, pentru o înțelegere exhaustivă a proprietății remarcabile a formulărilor ultime, glasul auctorial este de neeludat. Notele de subsol nu doar că motivează fiecare sintagmă în parte, dar oferă și notabile relevări ale unor sensuri pe care formulările precedente erau departe de a le fi intuit sau cel puțin nu fuseseră capabile să le surprindă. Expresia „cuvintele dorului” este preferată „cuvintelor voiei” și „sfaturilor folositoare”, din rațiuni evident estetice, incidental fiind inclus însă și ecoul biografic ce i-a configurat propria sensibilitate poetică: „Literal: «cuvintele dorinței», «cuvintele voiei»; cuvinte după vrere și dorință (Arghezi ar fi tradus: «cuvinte potrivite»). Căutarea și găsirea unui cuvânt, în strădania poetică, este nu numai o problemă tehnică, ci și una afectivă” (Bartolomeu 2001: 866). În lumina întregului conținut intim al *Ecclesiastului*, putem considera că vocea auctorială a exprimat, mai degrabă decât voia și sfaturile, dorul său intim pentru o lume mai bună. „Scrisul săgetător” nu substituie gratuit, printr-o orgolioasă licență poetică, „scrierea dreaptă” sau „scrierea întocmai”, ci metaforizează literalitatea: „«scrisul în linie dreaptă»; corect, dar care trebuie să aibă și o țintă și să o atingă” (Bartolomeu 2001: 867). Doar în lumina tălmăcirii lui Anania receptorul versului se va simți direct, percutant vizat de scrisul ecclesiastului. „Țepușele” sunt indubitabil și necontroversabil o versiune actuală față de „strămurile” sau „boldurile de îmboldit dobitoacele” și, în plus, fără a pierde literalitatea originară, câștigă, din nou, figuratul, metaforicul, alegoricul: „«cuvântul-țepușă», cel menit să trezească nesimțirea limbajului de rutină” (Bartolomeu 2001: 867). Traducătorul se va fi referit, tacit, intrinsec sau involuntar, atât la scrisul resuscitant al ecclesiastului, cât și la propria tălmăcire.

Introducere la Cântarea Cântărilor relevă în cel mai înalt grad spiritul polifonic al restauratorului. Valeriu Anania dă dovadă aici de o receptivitate culturală binevenită, deopotrivă prin referirile la interpretările creștinismului occidental, îndeosebi prin citarea, amplă, a Sfântului Grigorie de Nyssa și a Sfântului Ioan al Crucii, cât și, mai ales, prin constantele trimiteri la traducerile „laice”, în limba română, ale textului scripturistic, dar și la poezia lui Vasile Voiculescu. Aici scriitorul Valeriu Anania se poate exprima plenar, întrucât materialul revizuirii este mai aproape decât oriunde altundeva în *Sfânta Scriptură* de expresia „lumească”, de ingenua poezie a omenescului surprins într-una dintre datele sale caracteristice: dragostea, aparent fără nicio legătură cu subtilitățile dogmatice teologice. „Prezență singulară și stranie în canonul Sfintei Scripturi, Cântarea Cântărilor e ca și cum Venus din Milo s’ar fi rătăcit cândva, statuară, printre mozaicurile Aghiei Sofia: un splendid poem de dragoste omenească, în care nu există nici măcar o adiere de Dumnezeu, de transcendență, de revelație, de sacralitate, de iubire transfigurată, inefabilă; dimpotrivă, totul mustește de grație carnală și senzualitate transparentă, într’un univers al erosului candid, în care trupul omenesc, înveșmântat mai mult în miresme decât în haine, aproape că nu mai are ascunzișuri” (Bartolomeu 2001: 868). Desigur, prefațatorul textului va puncta toate interpretările alegorice care i-au fost acordate textului nonconformist, amintind însă și viziunile „profane” asupra acestuia: de la Teodor de Mopsuestia la Ernest Renan, între care „... Petru Creția (care ne-a lăsat una dintre cele mai frumoase versiuni), în timp ce Ioan Alexandru, el însuși un tălmăcitor inspirat, consemnează alegorismul iudaic și creștin al operei” (Bartolomeu 2001: 869). Receptările mistice aparțin lui Paul Claudel și Sfântului Grigorie de Nyssa, opiniile celui din urmă prilejuind o inedită trimitere în paranteză: „În ultimă instanță, poemul cântă unirea sufletului cu Dumnezeu prin iubire, o iubire care, pe de-o parte, duce la cunoaștere (o idee ce va fi reluată, în secolul nostru, de Nae Ionescu)...” (Bartolomeu 2001: 869). Inedit este și paralelismul plin de acuratețe pe care Valeriu Anania îl realizează între *Cântarea Cântărilor* și poezia Sfântului Ioan al Crucii, prin care nu ezită să observe deopotrivă conceperea neconvențională a divinității ca „amant”, cât și cvasipastișarea versurilor biblice de către misticul poet medieval.

Paralelismul dintre *Cântarea Cântărilor* și poezia lui V. Voiculescu va conduce însă spre efecte perfect contrare, *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducerea imaginară de...* fiind considerate o continuare (și chiar o împlinire!) a versurilor biblice: „Ca și în opera biblică, Dumnezeu îi este poetului-isihast un prieten care aspiră să-i devină iubit, amant și mire duhovnicesc, izvor și receptacol al comuniunii. El caută inima poetului, îi iese în întâmpinare, suferă, disperă, o imploră, îi e dor; prin logodirea ei, el își caută propria împlinire, căci Creatorul nu e întreg decât împreună cu creația Lui. Logos prin excelență, El e cuvântător, partener de dialog. El îi vorbește poetului în limba acestuia, adică în același gen literar, el însuși fiind un geniu al poeziei, adică al unui mod de existență comunitar” (Bartolomeu 2001: 870). Considerațiunile, relativ șocante, ale traducătorului, își află însă argumentare prin relevarea stării de *agape* (iubire spirituală) instituită între poet

și divinitate, stare ce transcende *erosul* superficial și prozaic; dar și prin aceea că, în comparație cu opera poetică a lui Solomon și a „marelui trăitor” Ioan al Crucii, Iubitul divin al lui Voiculescu este receptat ca aparținând, totuși, sferelor înalte, nu orizontalității. Cu toate acestea: „Și poate că, după secole de căutări și șovăieli, o lectură adecvată a Cântării Cântărilor devine accesibilă prin opera de maturitate și elevație duhovnicească a lui V. Voiculescu” (Bartolomeu 2001: 871). Deși introduce dubitativul, vocea auctorială optase destul de transparent pentru viziunea expusă. De altfel, Vasile Voiculescu este amintit și într-o notă infrapaginală, determinată de 3, 4, în care iubita mărturisește că l-a „răpit” pe alesul inimii ei: „V. Voiculescu va exclama, la rândul său, în încheștarea unei experiențe mistice: «O-ho, Te-am prins, Doamne, nu mai scapi,/ Te țin prizonier...» (*Prizonierul*)” (Bartolomeu 2001: 876)

Accentuarea, în finalul prefațării, a dimensiunii pur „lumești” a poemului biblic, posibilă și în afara unei hermeneutici a alegoricului și a misticului („... Cântarea Cântărilor rămâne un imn al iubirii desăvârșite dintre bărbat și femeie, al cărei corolar este împlinirea, nunta”, Bartolomeu 2001: 871), trimite deopotrivă înspre antecedentul poetic al dramaturgului Valeriu Anania, în poemul dramatic *Miorița* (1966), cât și înspre suprema libertate de viziune pe care restauratorul și-o acordă în traducerea creativă a versurilor *Sfintei Scripturi*.

Chiar primul capitol ne oferă o amplă și relevantă paletă a naturii complexe a tălmăcirii lui Valeriu Anania. Pe de o parte, traducătorul se străduiește să fie fidel primei ediții, cea din 1688, a traducerii în limba română a Bibliei, după cum o probează chiar primul vers: „*Sărute-mă cu sărutarea gurii sale?*” (Bartolomeu 2001: 872), variantă menținută până la ediția din 1914: „*Sărute-mă cu sărutarea gurei sale?*” (Biblia 1914: 817), modificat în 1936, pentru a accentua nuanța imperativă, de altfel menționată în subsolul paginii și de către Valeriu Anania (altfel, verbul putea fi receptat ambiguu, ca pur conjunctiv: „*Sărută-mă cu sărutările gurii tale?*” (Biblia 1992: 673)³. Ioan Alexandru, bunăoară, modificase radical sintaxa versului, preferând indicativul enunțiativ pentru a transforma dorința în certitudine: „*El mă sărută din sărutările gurii sale?*” (Alexandru 1977: 31). Prin urmare, în acest caz, conservatorism dovedit de tălmăcitor, sau, altfel exprimat, respect față de tradiție. Un alt vers, „*Mă duse regele'n cămara lui?*” (1, 3, Bartolomeu 2001: 872), necontroversabil sintactic, determină însă trimiteri către... folclorul românesc și literatura cultă, pentru explicitarea sensului metaforic: „prefigurare, prin vis și dorință, a spațiului nupțial. Mirele e asimilat unui rege (și nu numai prin coroana lui Solomon). În acest sens, a se vedea cununile din Taina Nunții (dar și simbolistica din folclorul românesc, așa cum o găsim, de pildă, în *Călin* de Eminescu și *Nunta Zamferei* de Coșbuc)” (Bartolomeu 2001: 872). Pe de altă parte, Valeriu Anania nu ezită să își exprime abundent spiritul poetic, reconfigurând profund structura versetului 3:

³ Vezi și MS. 4389: *Să mă sărute din sărutarea gurii sale*. (Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389* [c. 1665-1672].)

- 1914: „*La mirosul mirurilor tale vom alerga. Băgatu-m'a împăratul în cămara sa, bucura-ne-vom, și ne vom veseli de tine, iubi-vom țâțele tale mai mult decât vinul, dreptatea te-a iubit pe tine*” (Biblia 1914: 817).
- 1936: „*Răpește-mă, ia-mă cu tine! Hai să fugim! – Regele m-a dus în cămările sale: ne vom veseli și ne vom bucura de tine. Îți vom preamări dragostea mai mult decât vinul. Cine te iubeste, după dreptate te iubeste!*” (Biblia 1992: 673).
- 1977: „*4. Trage-mă după tine, să ne grăbim! / Regele m-a introdus în cămara sa / Vom sărbători și ne vom bucura în tine / Vom lăuda iubirea ta mai mult decât vinul. / Pe drept ești iubit*” (Alexandru 1977: 31).
- 2001: „*Ținându-ne de pașii tăi / vom alerga s'avem în răsufolare / mireasma mirurilor tale. / Mă duse regele'n cămara lui; / ne-om bucura, ne'om veseli de tine; / mai aprig decât vinul îți vom iubi alintul; / pe drept o fac cei ce te iubesc*” (Bartolomeu 2001: 872).

Libertatea traducerii se remarcă îndeosebi în primele trei versuri, poeticitatea fiind extrem de timid redată în toate cele trei versiuni anterioare, cele ce au urmat *Septuagintei* din 1914 pierzând până și efectul fonetico-stilistic atât de liric al sintagmei „mirosul mirurilor”, pe care Valeriu Anania îl recuperează prin și mai rafinatul „mireasma mirurilor”, în plus introducând, printr-o fericită intuiție, „Ținându-ne de pașii tăi”, ce sugerează o urmare voluntară *întru* și nu doar *înspre* direcția indicată de iubit (semnificație intimă dacă luăm în considerare dimensiunea mistică și alegorică a textului). Cert este că se propune un indubitabil plus valoric al expresiei poetice, față de prozaicele „vom alerga”, „răpește-mă, ia-mă cu tine, hai să fugim”, sau greu acceptatul „trage-mă”. În ceea ce privește „iubirea țâțelor” alesului, Valeriu Anania atrage atenția că e vorba de o lecțiune eronată a Textului Ebraic, observată nu doar de Paul Claudel, ci și de traducătorii ulteriori ai versului în limba română, față de ale căror versiuni, „preamărirea dragostei”, „lăudarea iubirii”, Valeriu Anania preferă mai delicatul „iubirii alintului”, pentru a trimite, prezumăm, către perspectiva paternalistă, protectoare a divinității/bisericii față de creatura/supușii săi. Tentația poetizării unui text prin excelență liric se poate constata și prin sinonimizarea unor lexeme prea „fruste” și derizorii în ediția anterioară, 1914, consecventă literalității, ulterior vag literaturizată, însă prin eliminarea unei comparații esențiale, precum versetul 9:

- 1914: „*Cât de frumoase sunt fâlcile tale, ca ale turturelei, grumazul tău ca mărelele scumpe*” (Biblia 1914: 817).
- 1936: „*Frumoși se văd obrajii tăi, așezați între cercei și gâtul tău împodobit cu șire de mărgăritare*” (Biblia 1992: 673).
- 1977: „*10. Frumoși sunt obrajii tăi între cercei / Gâtul tău ca mărelele de coral*” (Alexandru 1977: 32).
- 2001: „*Ce mândră ți-i bărbia, precum a turturelei, / grumazul tău, șirag de mărgăritare!*” (Bartolomeu 2001: 873).

Valeriu Anania păstrează „grumazul” și nu preferă „gâtul” întrucât optase, inspirat, pentru permanentizarea comparației cu turtureaua (dintr-o lungă serie comparativă cu porumbața în textul biblic). „Șirag de mărgăritare” este ales dintre antecedentele „mărele scumpe”, „șir de mărgăritare” sau „mărele de coral” foarte

probabil pentru familiaritatea sa sugestiv-feerică, loc comun al limbii române, elevat la rangul de titlu de operă cultă în *Înșiră-te mărgărite* a lui Victor Eftimiu, piesă binecunoscută și apreciată de Valeriu Anania. Inspirat se dovedește diortositorul și prin sinonimizarea „fâlcilor frumoase” ale iubitei cu „bărbia mândră”, prin aceasta neîndepărtându-se nici de literalitate, precum variantele „obrajilor frumoși între cercei”. În general, Valeriu Anania se dovedește fidel ultimei versiuni a traducerii *Septuagintei*, pe care o ia ca principal/principial punct de reper al literalității/originarului/autenticului, cizelând doar stângăciile de expresie literară. În această ordine de idei, un alt exemplu de poetizare a expresiei literale îl constituie *Capitolul 4*, versetul 11:

1914: „*Fagur ce pică sunt buzele tale mireasă, miere și lapte este supt limba ta, și mirosul hainelor tale, ca mirosul Libanului*” (Biblia 1914: 819).

1936: „*Ale tale buze miere izvorăsc, iubito, miere curge, lapte curge, de sub limba ta; mirosul îmbrăcămintei tale e mireasmă de Liban*” (Biblia 1972: 674).

1977: „*Miere groasă picură din buzele tale/ Miere și lapte-i sub limba ta,/ Și mirosul veșmintelor tale/ Precum mirosul Libanului*” (Alexandru 1977: 37).

2001: „*Ti-s buzele ca fagure prelins,/ mireasa mea; sub limbă, miere, lapte;/ balsamul ce te'nvăluie din straie/ e ca balsamul din Liban*” (Bartolomeu 2001: 877).

Prima observație se referă la aranjarea, într-o gradație (subiectivă) a efectului poetic, estetic, a sintagmelor referitoare la buzele iubitei: „fagur ce pică” (foarte puțin inspirat), „miere groasă picură” (un minor pas înspre elevarea expresiei), „miere izvorăsc” (într-adevăr sugestiv) și „fagure prelins”, infinit mai „incitant” ca sugestie a erotismului pasional, suprapunerea „fagurelui” cu „a linge” și „a (se) prelinge”, în contextul evocării dorului iubitului pentru buzele iubitei plasând ipostaza ipotetică a celor doi în cea mai intim-explicită imagine a „grației carnale”, a „senzualității (foarte) transparente”. Menționăm că „straie” este un cuvânt mai adecvat dimensiunii mistico-alegorice, pe care o prezumă poemul, decât „haine”, „îmbrăcămintă” sau mai apropiatul „veșmânt”, după cum, în aceeași ordine de idei, mai recomandat pare a fi și exoticul/esotericul „balsam” decât banalul „miros” și chiar decât rafinatul „mireasmă”. De altfel, chiar traducătorul notează, infrapaginal, la un moment dat, că „În contextul semnificațiilor duhovnicești este preferabilă metonimia” (Bartolomeu 2001: 879). Cazul particular era al folosirii cuvântului „rază” ce îl substituie pe textualul „deschizătură” în „*Iubitul meu prin rază și-a'ntins mâna/ și totu'n mine se mișca spre el*” (5, 4, Bartolomeu 2001: 879). Desigur „rază” nu eludează deloc sensul pur erotic al exprimării iubitei, ba chiar îl augmentează misterial, dar, spre diferență de „deschizătură”, propulsează întreaga construcție înspre sensul alegoric al creștinismului anticipat. De menționat că variantele anterioare nu intuiseră nuanța și oportunitatea tălmăcirii similare, păstrând sensul în datele superficiale ale jocului erotic: 1914: „*Frățiorul meu întins-a mâna sa prin fereastră și cele dinlăuntru ale mele s'au mișcat spre el*” (Biblia 1914: 819); 1936: „*Iubitul mâna pe fereastră a întins și inima mi-a tresărit*” (Biblia 1992: 675); 1977: „*Iubitul meu a strecurat mâna sa prin deschizătură/ Și m-am cutremurat lăuntric pentru el*” (Alexandru 1977: 38). În mod constant Valeriu Anania reușește să nu piardă din vedere multiplele modalități

de receptare ale hermeneuticii poemului, aflând, în funcție de context, expresia optimă.

Capitolul 4 este, de altfel, foarte elocvent într-un exemplificare poetizării pe care s-a străduit a o împlini traducerea lui Valeriu Anania asupra textului. Bunăoară părul iubitei este „... *ca un ciopor de capre/ mijind, șerpuitor, spre Galaad*” (4, 1, Bartolomeu 2001: 876), sintagma ultimă fiind mult mai sugestivă, prin evocarea farmecului pletelor dansânde, decât anterioarele traduceri: 1914: „... *ca turmele caprelor ce urcă spre Galaad*” (Biblia 1914: 819); 1936: „... *turmă de capre pare, ce din munți, spre Galaad coboară*” (Biblia 1992: 675); o intuiție similară o avusese simțul artistic al lui Ioan Alexandru, 1977: „... *precum o turmă de capre/ Care unduiesc pe muntele Galaad*” (Alexandru 1977: 36). În aceeași ordine de idei se încadrează și deplasarea la o distanță considerabilă a adjectivului față de substantiv în „*iar sânii tăi, doi pui de căprioară/ ce pasc răcoare, gemeni, printre crini*” (4, 5, Bartolomeu 2001: 877), comparativ cu: 1914: „*Amândouă fâțele tale, ca doi pui gemeni de căprioară cari pasc în crini*” (Biblia 1914: 819); 1936: „*Cei doi sânii ai tăi par doi pui de căprioară, doi iezi care pasc printre crini*” (Biblia 1992: 674); 1977: „*Amândoi sânii tăi precum doi iezi/ Gazele gemene/ Ce pasc printre crini*” (Alexandru 1977: 36). Efectele stilistice sunt incontestabil superioare în varianta lui Valeriu Anania, cea care reușește, între toate, a reda caracterul eminentemente liric al textului. Dar spiritul restaurator al lui Bartolomeu Valeriu Anania se exercită multivalent, de la atenția acordată „actualizării” exprimării, ca în cazul „*Gropițele, cănușuri aromate/ ce odrăslesc mireșme*” (5, 13, Bartolomeu 2001: 879), față de 1914, „*Obrajii lui ca năstrăpile cele de miroș*” (Biblia 1914: 820), variante poetizate fiind și 1936: „*Trandafir mirositor sunt obrazii lui, strat de ierburi aromate*” (Biblia 1992: 675) sau Ioan Alexandru: „*Obrajii lui asemeni unei grădini de balsam/ Turnuri de mireșme*” (Alexandru 1977: 39). De altfel, „a odrăslit” pare a fi un termen preferat constant de poetul Valeriu Anania în contextul traducerii textului sfânt, asociat, uneori, cu alte construcții specifice întregii opere și esteticii sale: „*să văd șuvoiul apei la obârșii/ și via să o văd de-a odrăslit*” (5, 11, Bartolomeu 2001: 881), comparat cu 1914: „*să văz izvorul pârâului, să văz de a dat vie*” (Biblia 1914: 820), 1936: „*să văd verdeța văii, dacă a dat via de vie*” (Biblia 1992: 676) sau Ioan Alexandru, 1977: „*Pentru a vedea valea înmugurită/ Pentru a vedea via dacă a erup*” (Alexandru 1977: 40). „Obârșiile” par a fi un ecou, mereu reiterat în opera lui Valeriu Anania, dacă ne referim fie la genezele poetice, fie la obsesiile naratorului protagonist al prozelor sale sau la originile miturilor din dramaturgie. Acestea vor fi „odraslit” plenar prin suprema sa creație, traducerea versurilor biblice în limba sa maternă.

Cartea *Vechiului Testament* asupra căreia Valeriu Anania și-a putut exercita cel mai prolific talentul artistic pare a fi, însă, *Plângerile lui Ieremia*, de altfel ultima dintre cele șase cuprinse în volumul anticipativ *Poezia Vechiului Testament* (2000). Și aceasta deoarece specificul „arhitectural”, de compoziție, al textului ebraic, distinct și unic în comparație cu celelalte cărți poetice, invocă imperativ necesitatea unei restaurări într-o formulă cât mai fidelă originarului. Din *Introducere* deducem și reperatele de construcție formală în funcție de care traducătorul poet a conferit un nou aspect

cărții în discuție, fundamental revizuit în comparație cu toate edițiile anterioare ale Bibliiei în limba română: „Printre bijuteriile poetice ale Vechiului Testament se numără și Plângerile lui Ieremia... (...) / Cartea este alcătuită din cinci capitole, cărora le corespund cinci poeme, toate aparținând genului elegiac, în aria mai generală a literaturii funebre. (...) / Cele cinci elegii sunt scrise în formă fixă, după reguli prozodice dintre cele mai riguroase. Primele patru au fiecare 22 de strofe, adică numărul literelor din alfabetul ebraic; primul cuvânt al fiecărei strofe începe cu litera respectivă. A cincea elegie nu este marcată cu literele alfabetului, dar are, în schimb, tot 22 de strofe. La rândul lor, strofele poemelor 1, 2 și 3 au fiecare câte șase stihuri, ale poemului 4 câte patru, ale poemului 5 câte două. Incantația prozodică era, în mare măsură, rezultatul alternanței dintre versul mai lung (cu număr impar) și versul următor, mai scurt (cu număr par), dar și al alternanței recitative dintre tonurile tari și cele slabe. Oricum, toate acestea fac parte din taina vechii poezii ebraice, cu care limbile greacă și latină – și cu atât mai puțin cele moderne – nu pot avea nimic în comun. Versiunea de față păstrează arhitectura fiecărui poem și, în limitele posibilului, încearcă echivalențele prozodice adaptate la virtuțile de astăzi ale limbii române; ca și în Cartea lui Iov, atunci când o tălmăcire literală nu a fost posibilă, textul a păstrat cuvintele nucleice, pe care le-a prelungit prin cuvinte întăritoare” (Bartolomeu 2001: 1035).

În opinia lui Valeriu Anania, capacitatea autorului antic de a-și organiza expresia materialului poetic după unele repere formale stricte „... demonstrează, o dată mai mult, că Plângerile sunt opera unui mare poet” (Bartolomeu 2001: 1035). Or, ceea ce favorizează exercitarea spiritului artistic al traducătorului sunt tocmai constrângerile de construcție ale poemelor originare, „rigorile poeziei cu formă fixă”, tipologie față de care poetul Valeriu Anania se dovedise, vreme de jumătate de secol, extrem de atașat, o confinitate intimă arogându-l pe artist într-o legătură osmotică și cu acest aspect al tradiției, al clasicismului, în literatură. Tălmăcitorul-scriitor este atent la „mutația valorilor estetice” pe care genul liric și-a însușit-o în epoca modernă, în ceea ce privește expresia, aspectul exterior al acestuia, mutație evocată de altfel, ca un paradox al modernității, și în cazul tălmăcirii unora dintre cărțile poetice biblice. Cu toate acestea, poetului Valeriu Anania îi sunt familiare și funciare, în genere, aspectele „vetuste” ale artei, înțelese ca infinit mai genuine decât experiențele – și experimentele – contemporane. Reconstituirea arhitecturii *Plângerilor lui Ieremia* este, pentru poetul Valeriu Anania, o provocare artistică, înțeleasă ca recurs la expresia estetică, prilej oferit de a restaura, o dată în plus, originarul monadic al poeziei antice și al *Cărții Sfinte*. Prin restaurarea *Plângerilor lui Ieremia* este de presupus că Bartolomeu Valeriu Anania revine, integrator, într-un *archae* al absolutului spiritual.

Vom releva, pentru început, modalitatea în care poetul Valeriu Anania a restructurat esențial arhitectura versetelor, prin metamorfozarea acestora în strofe poetice intervenind, uneori semnificativ, inclusiv asupra conținutului lexematic, prin reformulări, parafraze sau chiar adăugiri creative personale, ce nu au modificat sensul expresiei, ci i-au conferit doar o nouă înfățișare, artistică. *Capitolul 1*, versetul

5, în care Ieremia se referă la decăderea/dezastrul suferit de Ierusalim, cetatea sfântă:

- 1914: „Făcutu-s'au cei ce'l necăjesc pre el spre căpetenie, și vrăjmașii lui spre cârmuire, că Domnul l-au smerit pre el, pentru mulțimea păgânătăților lui, pruncii lui mers-au în robie, înaintea feței celui ce'i necăjește” (Biblia 1914: 958).
- 1936: „Vrăjmașii ei sunt biruitori, dușmanii ei sunt cu voie bună; căci domnul a umilit-o din pricina multelor ei păcate, iar feciorii ei au plecat în robie înaintea asupritorului” (Biblia 1992: 789).
- 2001: „Acei ce-l apasă sunt încă deasupra-i,
dușmanii sunt încă la cârmă,
că-n fața noianului său de păcate
culcatu-l-a Domnul cu fruntea'n țărână:
pruncuții tăi fragezi sunt duși în robie,
din urmă mânați de tirani” (Bartolomeu 2001: 1036).

Se constată faptul că Valeriu Anania nu își propune – ar fi fost, de altfel, superfluu – să restaureze alternanța versurilor lungi (cu număr par) cu cele scurte (cu număr impar), și nici nu își construiește versurile neapărat în funcție de alternanța recitativă dintre tonurile tari și cele slabe. Ceea ce reușește Valeriu Anania este formularea conținutului și a semnificației versetului în șase stihuri, cuprinse într-o strofă echilibrată, armonioasă, ceea ce însă îi impune, ca și compromis, abandonul principal al literalității. Abundă, ca artificiu, păstrarea „cuvintelor nucleice”, „întărite” însă copios de formulări originale, create după propria intuiție și sensibilitate poetică și, intrinsec, lingvistică. Prozodia, prin ritm și tonalitate, amintește mai degrabă de poezia eroică, epică, desigur adecvată contextului evocării lui Ieremia, aceea a unei cetăți căzută în dizgrație și a unui popor strămutat în masă de către cuceritorul venetic. Practic, în tot cuprinsul lamentației sale elegiace, Ieremia *expune*, preponderent narativ, un episod tragic al seminției sale. Relaționarea evenimentelor la voia divină asigură caracterul teologic-funebru al elegiilor.

Pe aceeași logică a versificării cât mai echilibrate, țintind către expresia astfel impecabilă, putem cita versetele-strofe ale *Capitolului 4*, alcătuite din câte patru stihuri, precum versetele 8-9:

- 1914: „Întunecat-u-s'au mai mult decât spuza chipul lor, nu s'au cunoscut întru ieșiri, închegatu-s'a pielea lor preste oasele lor, uscatu-s'a, făcutu-s'a ca un lemn./ Mai buni erau răniții cei de sabie, decât cei răniți de foamete, mers-au împinși dela roadele țarinelor” (Biblia 1914: 964).
- 1936: „Chipul lor a ajuns mai negru decât funinginea, pe ulițe nu-i poți recunoaște; pielea lor s'a zburcât pe oase, s-a uscat ca o așchie de lemn./ Mai fericiți au fost cei care au căzut de sabie, decât cei morți de foame, care se prăpădesc încet, doborâți de lipsa roadelor de pe câmp” (Biblia 1992: 793).
- 2001: „Acum li-i chipul mai cernit ca fumul,
că nimeni de pe străzi nu-i recunoaște;
pe trupuri pielea s'a lipit de oase:
s'a scorjit de par'ar fi de lemn.
Mai buni erau răniții de sub spadă
decât acei ce sunt răniți de foame,
cei ce s'au scurs, prin carne străvezie,

de dorul unor fructe de pe câmp” (Bartolomeu 2001: 1042).

Pe final, în ultimele două versuri, observăm și intervenția strict în sensul poetizării metaforice. Eforturile pentru restaurarea arhitecturii originare se constată și în cazul *Capitolului 5*, ale cărui strofe sunt alcătuite din doar câte două versuri. Exemplificăm prin versetul 4, selectat întrucât conține, din nou, o mostră de creație metaforică confină sensului literal, proprie însă lui Valeriu Anania:

1914: „*Apa noastră cu argint o am băut, lemnele noastre cu schimb au venit*” (Biblia 1914: 965).

1936: „*Bem apa noastră cu bani, lemnele noastre le primim cu plată*” (Biblia 1992: 793).

2001: „*Din propria fântână bem apă și dăm bani
și ne plătim pădurea ducând-o, grea, în cârcă*” (Bartolomeu 2001: 1043).

Tot în ideea relevării intervenției categorice a poetului în tălmăcirea textului, însă nu neapărat prin dezvoltarea unor „cuvinte întăritoare”, ci prin certe reformulări poetizate, putem cita interferența versetelor 18-19 ale *Capitolului 2*:

1914: „*18. ... nu-ți da trezje ție, nici să tacă lumina ochilor tăi./ 19. Scoală-te, bucură-te noaptea, la începuturile strejii tale...*” (Biblia 1914: 961).

1936: „*18. ... nu înceta, ochiul tău să nu zăbovească!/ 19. Scoală-te, jelește în timpul nopții, la început de strajă...*” (Biblia 1992: 791).

2001: „*18.... să nu te dai odihnei, iar lumina
din ochii tăi să nu-și sporească vocea!
19. Rădică-te și bucură-te noaptea,
când i te'mbii vegherii?*” (Bartolomeu 2001: 1039).

„A nu tăcea” sau „a nu zăbovi” sunt indubitabil inferioare ca expresivitate comparate cu „a nu spori vocea”, după cum „începuturile străjei” sau „începutul de strajă”, deși beneficiind de un anumit farmec propriu, nu se situează la aceeași ținută estetică precum „îmbierea către veghere”, „veghere” beneficiind și de un mai adecvat sens conotativ, ce trimite către o experiență duhovnicească, specifică posturii în care se afla cetatea decăzută a Ierusalimului. De altfel, adevărata calitate artistică a poetului Valeriu Anania o considerăm a fi nu atât aflarea modalității formale de a restaura structura poematică în strofe, reușită oricum meritorie, dar nu extraordinară. Poetul autentic se exprimă și se descoperă pe sine tocmai prin abaterile de la literalitatea traducerii, metaforizări, poetizări care nu sunt cerute, întotdeauna, de adecvarea la forma fixă, ci sunt, adeseori, genuine răbufniri ale infraraționalului, ale sensibilității sale de creator de pur *fond* estetic. Vom exemplifica prin versuri care par a nu mai avea nimic în comun cu traduceri anterioare, decât sensul general, față de care poetul Valeriu Anania creează stihuri inedite, profund personale. Astfel, *Capitolul 2*, parte a versetului 11:

1914: „*Sfârșit-s'au în lacrimi ochii mei, turburatu-s'a inima mea...*” (Biblia 1914: 960).

1936: „*Ochii mei se sfârșesc de plâns, lăuntru meu arde ca văpaia...*” (Biblia 1992: 790).

2001: „*De-atâtea lacrimi, ochii mi s'au stins,/ iar inima mi-i tremur*” (Bartolomeu 2001: 1039).

Distingem un ecou târziu al vituozității poetice absolute a lui Valeriu Anania, prin sonorități elegiace care amintesc de lamentația Mușatei din *Steaua Zimbrului*

(1971), ce conferea o nouă expresie lirică mitului Zburătorului. Similară se relevă a fi experiența versetului 51 al *Capitolului 3*, aici traducătorul încercând să-și argumenteze „abaterea” de la canonul literalității printr-o referință lingvistică infrapaginală: „Grecescul *ἐπιφύλλισο* înseamnă «a culege struguri». Substantivul înrudit, *ἐπιφύλλις*: strugurașul anume lăsat necules, pe viță, spre a deveni stafidă. Imaginea: Pe vița suflului, ochii sunt niște strugurași întârziați, secați de lacrimi, ca niște stafide” (Bartolomeu 2001: 1041). Cititorului poemului însă nu îi va rămâne întipărită în memorie sau nu va recepta deloc geneza de natură etimologică a diortosisii, ci inegalabila expresie poetică finală, care surmontează ilimitat și inefabil traducerile precedente, conferind o indubitabilă emoție estetică versetului:

1914: „50. *Ochiul meu va tânji asupra sufletului meu pentru toate fetele cetății*” (Biblia 1914: 963).

1936: „*Ochiul meu mă doare din pricina fucelor cetății mele*” (Biblia 1992: 792).

2001: „*Pe suflet ochi târâți se stafidiră/ plângând pe toate fucele cetății?*” (Bartolomeu 2001: 1041).

Opera lui Valeriu Anania este o remarcabilă îngemănare a erudiției filologice cu cea artistică, asumându-ne afirmarea certitudinii că nicio altă tălmăcire nu ar fi aflat împlinirea estetică similară. Uneori opțiunile poetului sunt mai șocante, motivate ca atare prin note infrapaginale, însă constatăm, o dată în plus, afirmarea rezultatului scontat: varianta creată de Valeriu Anania, neîndepărtându-se de sensul general al versetelor originare, dar totuși profund originală, provoacă receptorului, ca efect, o puternică emoție estetică, adecvată contextului istoriei poemului. *Capitolul 4*, versetul 3 evocă setea și foamea extremă experimentată de locuitorii Ierusalimului cucerit de dușmani:

1914: „*Și balaurii aplecară țâțele, aplecară puii lor...*” (Biblia 1914: 1042).

1936: „*Chiar și șacalii își dau sânii, ca puii lor să sugă...*” (Biblia 1992: 792).

2001: „*Până și șerpii-și dezveliră sânii/ să-și alăpteze puii!*...” (Bartolomeu 2001: 1042).

Toate formulările sunt terifiante, dar cea a lui Valeriu Anania împinge logica la extrem, înspre absurd, pentru a argumenta și a augmenta viziunea cvasiapocaliptică a profetului Ieremia asupra decăderii poporului lui Israel: „Aici, teribilă hiperbolă (prefigurând, parcă, suprarealismul) care deschide groaznicul tablou al degradării fizice și morale la care au fost supuși toți locuitorii Ierusalimului pe durata asediului” (Bartolomeu 2001: 1042). Întâlnim, în cuprinsul traducerii extrem de limitate, ca întindere, *Plângeri ale lui Ieremia*, binecunoscutul interes al lui Valeriu Anania în a releva pasajele ironice (tragice) (4, 20-21) sau a imaginilor fruste, ireverențioase și lipsite de pudibonderie, extrem de conforme contextului istoriei interne a poemului, dar ambiguizate, printr-o inutilă interdicție de limbaj, în traducerile precedente („*Necurăția-i udă se’nclie pe picioare*”, 1, 9, Bartolomeu 2001: 1037). Însă, dincolo de reiterarea performanțelor și a preocupărilor funciare lui Valeriu Anania pe tot cuprinsul tălmăcirii *Vechiului Testament*, *Plângerile lui Ieremia*, text minuscul, strivit de amplitudinea altora, se impune ca fragment de elevare supremă a harului său poetic, care asigură o cursivitate și o delectare necontroversabilă a lecturării versetelor-versuri ale acestuia. Poetul Valeriu Anania s-a întrecut, aici, pe sine. Însă poetul Valeriu Anania va fi fost, asemenea

psalmistului David, mereu cenzurat și împlinit în creativitatea sa artistică de finalitatea duhovnicească a exercitării harului său și de omniprezența transcendentalității: „... în măsura în care poezia devine rugăciune, ea rupe tiparele rituale, ceasurile și vremile rânduite, și se cheltuiește într-o perpetuă ardere-de-tot, ca o jertfă suavă și totodată puternică:

Gata este inima mea, Dumnezeuule,
gata-mi este inima;
întru slava mea cânta-voi și-ți voi aduce laudă.
Deșteaptă-te, tu, slava mea,
treziți-vă, voi, psaltire și alăută!
în zori mă voi trezi. (107, 1-2)” (Bartolomeu 2001: 619).

Bibliografie

- Alexandru 1977: *Cântarea Cântărilor*, Studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, traducere din limba ebraică, note și comentarii de Ioan Alexandru, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Bartolomeu 2000: Bartolomeu Valeriu Anania, *Poezia Vechiului Testament: Cartea lui Iov, Psaltirea, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia*, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte † Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Biblia comentată”.
- Bartolomeu 2001: Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod. Tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte † Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Biblia 1914: *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele Majestații sale Carol Regele României în al 49 an de slăvită domnie, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 60.-Strada Principatelor Unite-60.
- Biblia 1992: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România.
- Chirilă 2001: Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă, *Arhiepiscopul Bartolomeu, un om cuprins de tâlcuire în dulceața și în lumina Revelației*, în vol. *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, ediție îngrijită de: Arhid. Ștefan Iloaie, consilier cultural, Cluj-Napoca, Editura Renașterea.
- Mihoc 2001: Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Labor omnis. Sfânta Scriptură în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*, în vol. *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, ediție îngrijită de: Arhid. Ștefan Iloaie, consilier cultural, Cluj-Napoca, Editura Renașterea.

PERSONALITATEA CONTROVERSATĂ A LUI BALAAM REFLECTATĂ ÎN CARTEA NUMERILOR ȘI ÎN LITERATURA IUDAICĂ, PATRISTICĂ ȘI CONTEMPORANĂ

EUSEBIU BORCA

*Centrul Universitar de Nord, Baia Mare
beusebiu@yahoo.com*

Abstract: The Balaam narratives (Numbers 22-24) have been long a source of fascination and puzzlement to biblical scholars, because his principal character was described in very different ways. The etymology of his name means: ‘destruction’, ‘without a people’ etc. Balaam, son of Beor, was from a city called Pethor, from the upper Euphrates valley. He was a pagan diviner, master of the black arts, hired by Balac to curse Israel. Acting as if he works with power of Yahweh, Balaam is used by Him to pronounce blessing. In Old Testament, his image, step by step, begun to fall, and also, in New Testament, his reputation turned very bad. If Balaam was a simply pagan diviner or seer (used by Yahweh only to bless Israel), or he can be put among the prophets of Yahweh have to answer rabbis, muslims, Church Fathers and theological scholars. Balaam’s image, in Bible, is a dual one, he is seen as an evil person who, with no regret, acts for money. Also he is a person who speaks God’s words, through which all nations will see the Almighty God and will be prepared for the Birth of the Saviour. Balaam is neither a “true prophet” nor a “false prophet” in the usual meaning of these terms. First, he was a pagan diviner who used Yahweh name in divination. By those tellings, God shows us His unsearchable ways in protecting and preparing mankind for the Coming of the Saviour. Balaam was the least probable of the prophets, he was denounced and excoriated by New Testament as a paradigm of the false teacher, and he was not a part of Israelite prophetism, nor was he a believer of God of Israel, and he died as an enemy of Israel. Despite these, God sovereignly used a pagan mantic to communicate His Word. Even if it is difficult to find anything right in what he do, when he speaks the Word of God, the corrupted nature of Balaam leaves no scratch on the record of the Word of God, because he could not alter the words that God gave to him. His case is a strange anomaly, because he knew Yahweh, but his knowledge was dimmed and distorted by heathenistic corruptions and vitiated by covetousness. Balaam was a soothsayer, a diviner, and also a prophet of Yahweh, no all at once, but by turn (such a combination of magic heathenistic and personal greed with the service of Yahweh could not be permanent or static, but a transitional state). For a time, Balaam became a genuine prophet of Yahweh, but then, he rejected his chance and chose base gain. Balaam’s case is altogether unique and special, from a heathen and an enemy of Israel,

he is raised up to a prophet of Yahweh, but been clouded and corrupted by heathen conception, he failed in his mission.

Key-words: Balaam, Book of Numbers, diviner, prophet.

1. NUMELE/PERSOANA (SUPRANUMELE) ȘI ORIGINEA LUI BALAAM

O posibilă traducere a numelui propriu Balaam (în ebraică: בלעם [bilam], în greacă: *Βαλααμ*, în latină: *Balaam*), ar putea fi: „devoratorul”, „el înghite¹” sau „popor zadarnic²”. Unii consideră că numele este compus din termenii *Bel* și *Am*, zeități semite; din această combinare numele ar însemna ‘Am este Bel’, adică, ‘Am este Domn’ (JE).

Era fiul lui Beor (Bosor³ cf. 2 P. 2.15), locuia în Petor (Nm. 22.5), posibil Pitru⁴, pe malul râului Sajur/Sagur, un afluent al Eufratului (TEBD), în Mesopotamia, cf. Nm. 23.7, Dt. 23.4 (probabil în Aram⁵, Siria). Vulgata consideră că provine din „Țara amoniților” (Nm. 23.3)⁶.

Pentru că părea greu de crezut că regele Moavului a trimis până în Asiria pentru a chema un profet, și că acesta a parcurs atâta drum (călare pe o asină) până în Canaan, cercetătorii au căutat să plaseze această locație undeva mai aproape. În anul 1967, un text extra-biblic a fost descoperit la Deir Alla (Succot), în valea Iordanului⁷, în care se menționează despre Balaam, „profetul care blestemă”, ca și

¹ Numele derivă din termenul amorit [yabilammu], care înseamnă „unchiul (divin) aduce” (Albright), iar în arabă Balam se traduce: „mâncău”, „cel ce înfrânge o națiune” (A. van Selms, „Balam”, în *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, Buc., 1995, p. 128).

² Balaam îi reprezintă pe cărturarii și fariseii poporului evreu (Origene, „Homelies sur les Nombres”, introduction et traduction de Andre Mehat, in col. „Sources Chretiennes”, no. 29, Les Editions du Cerf, Paris, 1951, p. 291), pe fugari, pe dezertori, pe cei „fără brațe/mâini” (zadarnici, inutili). Cf. Philo Judaeus, „The Cherubim”, in „The Works of Philo Judaeus”, Christian Classics Ethereal Library, p. 158 (X,32).

³ Termenul *Bosor*, în limba ebraică este omonim cu „basar” בשר, ceea ce face ca expresia: „fiul lui Bosor” să poată fi tradusă și: „fiul cărnii”. Cf. Rev. Charles Bigg, D.D., „Critica land Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude”, second edition, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902, pp. 283-284.

⁴ Pitru era un oraș asirian, în partea de vest a Eufratului superior. Cf. T.G. Pinches, *Petbor*, in „International Standard Bible Encyclopedia”, <http://www.internationalstandardbible.com/P/pethor.html>.

⁵ Dacă Nm. 23.7 ne spune doar că locația se află în „munții Răsăritului”, în Dt. 23.5 se amintește despre „Petorul Mesopotamiei”, iar în textul masoretic găsim expresia: ארם נהרים (Aram dintre cele două râuri).

⁶ Este o interpretare greșită a termenului „עמו” [ammo], care înseamnă ‘poporul său’. Cf. E. Palis, *Balaam*, în „Dictionnaire de la Bible”, tome premier, deuxième partie, Letouzey et Ane, Editeurs, Paris, 1912, col. 1390.

⁷ Inscripția care datează din sec. VIII î.Hr., scrisă pe plăci de calcar alb, cu cerneală neagră și roșie, care inițial ornau sala unui templu conține un text intitulat: *Amenințare din cartea lui*

cum ar fi locuit acolo și nu în Mesopotamia. Apoi, în anul 1989, s-a descoperit, în aceeași locație o tăbliță, cu numele Petor, presupunându-se, astfel, că cele două râuri despre care vorbește Scriptura, sunt: Iordan și Iaboc⁸.

Unii consideră că Balaam provine din cetatea fiilor lui Ammon, deoarece în Pentateuhul Samaritean, întâlnim expresia: בני עמון [benei-ammon], adică fiii lui Ammon (PHS). Deși în Vulgata se păstrează aceeași formulare: *filiorum Ammon* (TLVB), la fel și în traducerea siriacă și în alte manuscrise ebraice, textul masoretic utilizează expresia: „... Petor, care se află pe râu, în țara fiilor poporului său” (Nm. 22.5), adică: בני עמו [benei-ammo] (Jones 1990).

Pentru că numele Petor (în ebraică: פתור, în greacă: *Φαθουρα*, și care în Vulgata lipsește) provine de la rădăcina פתר [patar] care se poate traduce: „el interpretează vise”, iar substantivul פתרון [pitron] înseamnă ‘interpretare’, unii cercetători afirmă că Petor nu este o locație, ci, mai degrabă, un titlu profesional (Jones 1990). Alți cercetători susțin că numele acestei cetăți a fost Padam-aram, el fiind schimbat în Petor (‘a interpreta’), tocmai datorită faimei lui Balaam (JE).

2. BALAAM ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Narațiunea (Nm. 22-24) este cel mai vechi exemplar de tip de scriere din literatura vest semitică, scrisă cu alfabet, și cea mai veche piesă a literaturii aramaice (Millard 2006); ea conține o poezie „superbă” (Unger 1994) și foarte valoroasă datorită paralelismului ebraic și ugaritic (R.K. Harrison). Pericopa este „una din cele mai fascinante narațiuni ale Vechiului Testament”, prezintă o teologie semnificativă (profețiile), fiind totodată un sumar al revelației scopului lui Dumnezeu, comunicat lui Moise (F. L. Moriarty). Această narațiune are un efect asupra studiilor critice ale Vechiului Testament, fiind un caz celebru pentru problema criticii literare a Pentateuhului (teoria surselor)⁹. „Este imposibil să concepi ceva mai mareț decât

Balaam, fiul lui Beor, care era un văzător al zeilor. Balaam din această inscripție este diferit (este asociat zeității Astar și se adresează „zeului zeilor” – שדי [Šadaî]) de cel descris de Scriptură (profet al lui [Iahve] יהוה). Cf. Thomas L. Thompson, *Problems of Genre and Historicity with Palestine's Inscriptions*, in „Congress Volume: Oslo 1998”, „Supplements to Vetus testamentum”, vol. 80, Editated by A. Lemaire & M. Saebo, Brill, Leiden, 2000, pp. 322-323.

⁸ De asemenea, în Iosua 17:11, găsim dovezi care atestă că numele Balaam era folosit în regiunea Iordanului. În teritoriile de vest ale seminției lui Manase, era o cetate numită יבלעם [Ibleam] (Io. 17.11) sau בלעם [Bileam] (1 Par. 6.55), care în limba ebraică se scrie și se citește ca și numele profetului Balaam. Traducerile germane și olandeze folosesc termenul Bileam atât pentru profet, cât și pentru cetate; de asemenea, Vulgata folosește termenul Bileam, atât pentru profet, cât și pentru cetate, însă traducerea în engleză folosește diferit termenii: Balaam pentru profet și Bileam pentru cetate. Cf. <http://www.abarim-publications.com/Meaning/Pethor.html>.

⁹ Această narațiune este „scrisă excepțional”. Cf. Ronald Barclay Allen, *The Theology of the Balaam Oracles: A Pagan Diviner and the Word of God*, Ronald Allen, Dallas, 1973, pp. ii,12,14.

aceste parabole” (Mackintosh), dar e nevoie de un demers exegetic pentru a extrage bogățiile acestui pasaj (privit atât ca un test pentru criticismul literar, cât și chintesență a teologiei Pentateuhului).

Biblia, tradiția iudaică și cea patristică susțin că acest pasaj a fost scris de Moise¹⁰. Este posibil, totuși, ca însuși Balaam să fie cel care a redactat firul evenimentelor (astfel explicăm faptul că magii posedau textul), și abia ulterior (când israeliții l-au ucis pe Balaam), Moise să fi intrat în posesia lui și să-l adauge cuprinsului Pentateuhului. O altă concepție este susținută de cei care cred că narațiunea a fost înregistrată de martorii¹¹ acestui eveniment, de unde a fost culeasă atât de israeliți, cât și de popoarele păgâne. Evenimentele relatate în aceste capitole pot fi datate cu aproximație între secolele al XIII-XII¹²-lea î.Hr., la sfârșitul pribegiei israeliților prin deșert, înainte de intrarea în Canaan.

Balaam a fost un vestit ghicitor mesopotamian, un profet văzător, ce practica oniromanția (prezicerea pe baza viselor și interpretarea lor¹³), ornitomanția (prezicere a viitorului pe baza zborului păsărilor) și rbdomanția¹⁴ (arta de a ghici viitorul cu ajutorul unei baghete magice). Când israeliții au ajuns în câmpiile Moavului, la sfârșitul peregrinării prin pustiu, Balac¹⁵, regele Moavului, fiul lui צפור [țifor] (pasăre, vrabie¹⁶), temându-se de puterea și de numărul lor, a trimis soli în

¹⁰ Moise a scris Pentateuhul și porțiunile Balaam și Iov. Cf. *Tractate Baba Bathra*, folio 14b, in „Soncino Babylonian Talmud”, „Seder Nezikin”, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, The Soncino Press, London.

¹¹ Acest episod s-a desfășurat fără ca israeliții să știe pericolul care îi pândeia; ulterior vor afla despre această și despre felul în care Iahve i-a salvat. Cf. Thomas Wingate Mann, *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, John Knox Press, Louisville, 1988, p. 138.

¹² Profețiile lui Balaam conțin un exemplu perfect al modelului repetitiv ugaritic (abc:acb). S-a ajuns la această datare recunoscându-se că Nm. 24.23 se referă la evenimente care sunt în legătură cu migrarea Popoarelor Mării, probabil între prima mare invazie asupra S.-E. Mării Mediterane (1234 î.Hr.) și ocuparea definitivă a coastei palestinienne de către filistenii. Cf. William Foxwell Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Eisenbrauns, 1968, p. 15.

¹³ Balaam se numește „cel ce cade în vis (transă)” נפל [nofel] (Nm. 24. 4,16).

¹⁴ Balaam era meșteșugar de imagini „homeopate” și rostea formule magice. Cf. Michel S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, Scholars Press, Atlanta, 1990, p. 117.

¹⁵ Acest nume propriu, în ebraică: בלק, în greacă: Βαλακ, în latină: *Balac*, înseamnă: ‘distrugătorul’ (*The Eerdmans Bible Dictionary*, ..., p. 122), ‘devoratorul’, ‘cel ce exclude’ (El reprezintă duhurile puterilor ostile care conduc în această lume, care urmărește să excludă și să devoreze pe Israelul cel spiritual. Cf. Origene, *Homelies ... Nombres*, ..., p. 291), ‘lipsit de sens’ cf. Philo Judaeus, *On the Confusion of Tongues*, in „The Works of Philo Judaeus”, ..., p. 450 (XIV,65).

¹⁶ Se poate observa aspectul ironic referitor la aceste rezonanțe onomastice: „Distrugătorul” era fiul „vrăbiuței” (fiul unei mici păsări). Putem observa și o interesantă paralelă între Balaam care era fiul lui צפור (țifor), și Moise care era soțul „vrăbiuței” צפורה (țifora), adică

Mesopotamia (o călătorie de douăzeci de zile) pentru a-l aduce pe Balaam în Moav, pentru a-l blestema pe Israel (Nm. 22.1-6). Când solii ajung la Petor, Balaam refuză să-i însoțească, spunându-le că Dumnezeu i-a interzis aceasta (Nm. 22.12-13). Când sunt trimiși soli pentru a doua oară, Dumnezeu îi îngăduie lui Balaam să meargă, dar să rostească doar mesajul divin (Nm. 22.15-21). Începând călătoria, gândindu-se doar la recompensa promisă de Balac, „mânia” lui Dumnezeu s-a aprins împotriva lui Balaam și a trimis un înger înarmat cu o sabie pentru a-l opri (Nm. 22.22). Asina lui Balaam l-a văzut pe înger și a încercat să-și avertizeze stăpânul (Nm. 22.23-30), care nu a fost capabil să vadă acest miracol, până când un act divin îi va deschide ochii (Nm. 22.31). Balaam își recunoaște astfel păcatul, dorind chiar să se întoarcă din drum, dar îngerul îi cere să-și continue misiunea (Nm. 22.34-35). Odată ajuns Balaam la Moav, Balac aduce sacrificiile corespunzătoare înaintea de a-l lăsa pe ghicitor să-și îndeplinească îndatoririle pentru care a fost chemat. Spre marea mirare și indignare a lui Balac, Balaam a început să binecuvânteze, nu să blesteme pe Israel, și nu o dată, ci de mai multe ori. Relatarea se încheie cu Balac și Balaam întorcându-se la casele lor cf. Nm. 24.25 (TEBD).

Cazul lui Balaam este aparent unic și special. La început, Balaam este un păgân, ne-evreu și un dușman al lui Israel. Apoi, în atotputernicia și înțelepciunea lui Dumnezeu, Balaam este ridicat la statutul de profet (un fenomen și un lucru nemaiauzit pentru cineva care nu era israelit), și, în ciuda persoanei sale, este inspirat și constrâns să profetească. Dintr-un vrăjitor păgân, Balaam a fost ridicat la demnitatea unui profet inspirat (Unger 1994).

Dacă, pentru conturarea personalității lui Balaam, narațiunea din Numeri 22-24 este de mare ajutor, celelalte pericope biblice în care este amintit Balaam sunt necesare pentru a putea concluziona și finaliza personalitatea sa. Dacă, în narațiunea amintită, Balaam este un personaj central, în celelalte apariții biblice, el este doar amintit, se recurge doar la evocarea sa. Astfel, se amintește despre moartea lui Balaam alături de alți cinci regi și despre sfatul lui Balaam, prin care Israel s-a lepădat de Iahve (Nm. 31.8,16). Tot în Pentateuh, se amintește apoi că Iahve nu l-a ascultat pe Balaam, ci a preschimbato blestemele în binecuvântare (Dt. 23.4-5).

Iosua amintește despre moartea vrăjitorului $\text{--}\text{--}\text{--}$ [kosem]- Balaam (13.22) și chiar ne oferă un rezumat (24.9-10) al narațiunii din cartea Numeri, iar Miheia (6.5) amintește despre acțiunile lui Balaam „de la Stufișuri până la Ghilgal”. În cele din urmă, se arată că Balaam a fost tocmit să blesteme, dar Iahve a schimbat blestemul în binecuvântare (Ne. 13.2). Este interesant că Balaam este amintit în toate cele trei părți care alcătuiesc TaNaK-ul¹⁷ mozaic, ceea ce dovedește existența istorică, dar și o oarecare importanță a personajului.

„pasăre mică”. Cf. Stephen K. Sherwood, *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, The Liturgical Press, Collegeville, 2002, p. 174.

¹⁷ Termenul TaNaK reprezintă Biblia evreilor (pentru creștini, Vechiul Testament) și este un acronim care reprezintă cele trei părți care o alcătuiesc: Tora (Pentateuhul) + Neviim (Profeții) + Ketuvim (Scrierile).

Dacă, în urma lecturii narațiunii (Nm. 22-24), lui Balaam i se poate atribui o figură pozitivă, căci, deși nu este un israelit, ci, din contră, un vrăjitor, este inspirat de Dumnezeu și împlinește voința Sa, imaginea lui continuă să se degradeze progresiv, până când figura lui ambivalentă devine negativă în Vechiul Testament, căci este numit „ghicitor”, „vândut”; și în aceeași notă va continua și Noul Testament.

Vorbind despre prorocii mincinoși, Sfântul Apostol Petru arată că cei ce părăsesc „calea cea dreaptă, au rătăcit și au apucat calea lui Balaam, care a iubit plata nedreptății, dar a primit mustrare pentru călcarea lui de lege”. A fost nevoie ca „dobitocul necuvântător” să „cuvânte” și să oprească „nebulia profetului¹⁸” (2 Ptr. 2:15-16). Și Sfântul Apostol Iuda îl amintește pe Balaam, când vorbește despre oamenii nelegiuți, care tăgăduiesc pe Mântuitorul, și spune: „Vai lor! că au umblat în calea lui Cain, și pentru plată s-au dat cu totul în rătăcirea lui Balaam și au pierit ...!” (Iuda 1.11). Și în ultima carte a Bibliei se amintește despre „... unii care țin de învățătura lui Balaam¹⁹, cel care-l învață pe Balac să pună piatră de poticnire ...”²⁰ (Ap. 2:14).

Observăm, deci, imaginea negativă a lui Balaam, a cărui cale este asemănată cu cea a lui Cain, una aflată în opoziție cu „calea cea dreaptă”; apoi, învățătura sa este socotită o nebunie și o rătăcire. Așadar, Noul Testament îl prezintă drept un exemplu de profesor și profet fals, care poate fi închiriat, motivat de lăcomie sau avariție. Prin exemplul său negativ, creștinii sunt avertizați să se ferească de lideri care se bucură și caută avantaje financiare.

¹⁸ Sfântul Apostol Petru ne dezvăluie că Balaam a fost profet, dar unul controversat, înveșmântat în mult necunoscut și multă taină, care a venit din țara magilor, un ținut tainic. Pe lângă persoana lui Balam, Sfântul Apostol clarifică și statutul unui alt personaj biblic, Lot, despre care spune că a fost un om drept (2 Ptr. 2:7-8). Cf. Ion Socoteanu, *Balaam și Balac*, Buc., Ed. Theophille, 2002, p. 7.

¹⁹ Învățătura lui Balaam, amintită în cea de-a treia scrisoare către îngerul Bisericii din Pergam, apare „pe înălțimile lui Baal”, când se formează o alianță între un profet și un rege. Acolo, Balaam îl învață pe Balac să zidească nu un altar, ci șapte (idolatrie), semn că se poate aduce jertfă Domnului, oriunde, oricum și de către oricine. Învățătura lui Balaam este acea practică greșită în care, pornindu-se de la un lucru bun, jertfa adusă Domnului, se consideră că aceasta este de ajuns. Cf. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 40-41,44.

²⁰ În Noul Testament, Balaam a devenit tipul profeților falși, care seduc pe unii conducându-i la practici idolatre (înjositoare și obscene). Numele de „nicolaiți”, dat de creștini ereticilor care „țineau doctrina lui Balaam” (Ap. 2.6,15), este derivat probabil de la grecizarea numelui lui Balaam (în greacă: *Νικολαός*). Cf. *Balaam*, în „Jewish Encyclopedia”, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2395-balaam>.

3. PROBLEME²¹ APARENTE ÎN NARAȚIUNEA NUMERI 22-24

3.1. BALAC NU PREGĂTEȘTE ARMATA PENTRU RĂZBOI

Deși Balac este amenințat cu războiul, căci peste șase sute de mii de oameni (601730 cf. Nm. 26.51) înarmați i-au invadat teritoriul, în loc să-și pregătească armata sau armele și să reflecteze la luptă, trimite soli și daruri către Balaam. Regele neglijează războiul și își pune toată speranța în venirea lui Balaam, încercând să învingă, prin cuvintele lui Balaam, poporul asupra căruia armata regală nu putea să aibă vreun avantaj²².

Așadar, Balac nu se teme²³ de mulțimea oștilor, ci de Iahve, de aceea a încercat ca prin blestem să rupă legătura dintre Israel și Dumnezeu acestuia. În accepțiunea acelei vremi, blestemul însemna a mijloci ruperea relației dintre un dumnezeu și persoana/poporul în cauză și a întoarce astfel divinitatea împotriva celui blestemat.

²¹ Narațiunea conține unele detalii „încurcate/încâlcite” care nu trebuie să rămână neobservate, ci discutate, explicate și astfel rezolvate. Dificultatea acestei pericope (contradicții, inconsistențe) poate fi pusă pe seama faptului că această narațiune a circulat inițial în formă orală și doar ulterior, în funcție de diferitele tradiții s-a fixat în scris. Cf. W.F. Albright, *The Oracles of Balaam*, in „Journal of Biblical Literature”, vol. 63, no. 3, 1944, p. 207.

²² Origen se întreabă dacă o astfel de relatare este posibilă, căci dezvăluie un comportament straniu al unui rege, care în preajma unei lupte iminente, uită de război, neglijează pregătirea armatei, pentru a recurge la ajutorul unui ghicitor. Balaam era fără egal în incantațiile malefice și celebru pentru arta sa magică, care nu cuprindea formule de binecuvântare, ci doar blesteme. Prin acțiunile sale, Balaam era recunoscut de popoarele din zonă, căci îi invita pe demoni nu să binecuvânteze, ci să blesteme, multe armate fiind puse astfel în dificultate, prin abilitatea sa în aceste operațiuni. Balac a aflat că fiii lui Israel obțin victoriile asupra dușmanilor nu prin arme („fier”), ci prin rugăciune și implorări. Israel n-a folosit armele împotriva lui Faraon, ci au fost liniștiți, căci Domnul luptă pentru ei (Ex. 14.14), iar împotriva amaleciților, forța armelor nu a fost atât de eficace ca rugăciunea lui Moise. Regele Moavului și-a dat seama că acest popor obține victorii cu ajutorul rugăciunilor sale, și a conștientizat că armele propriu-zise nu-i pot aduce victoria, că e nevoie de arme verbale (blesteme). Cf. Origen, *Homelies ... Nombres, ...*, pp. 267-270.

²³ Referitor la teama lui Balac, împăratul Moavului, că țara lui va fi cucerită de Israel, trebuie să menționăm că aceasta era neîndreptățită, ținutul acela nefiind parte a moștenirii poporului ales. Despărțirea dintre Avraam și Lot (Gn. 13.8) a fost pentru totdeauna, urmașii lor, poporul Israel, respectiv Moav și Amon, nu se vor amesteca, nu vor avea nimic în comun, nici măcar teritoriile (Israel nu avea nimic de moștenit în ținutul Moavului, dar nici Moav nu avea niciun loc în ținutul lui Israel). Balac, descendent al lui Lot, reprezintă pe aceia care se îngrijorează de lucruri fără niciun temei, nu se încred în Dumnezeu, drept pentru care sfârșesc trist. Cf. Ion Socoteanu, op. cit., p. 6.

3.2. DUMNEZEU NU ȘTIE CINE ERAU SOLII?

Dumnezeu vine la Balaam și-l întrebă: „Cine sunt acești bărbați găzduiți la tine?” (Nm. 22.9). Această întrebare a fost pusă nu pentru că Dumnezeu nu știa²⁴ cine era delegația, ci pentru că nu știa Balaam. Adesea, Dumnezeu folosește acest mod de exprimare, El îi întrebă pe ucenici: „Ce sunt cuvintele acestea ...?” (Lc. 24.17), nu pentru că El nu știa, ci pentru că ucenicii nu știau că nu se potriveau vorbele rostite. Sensul întrebării adresate lui Balaam, este: „Ce cauți aceștia aici? Cum îi poți primi la tine?”. Este o întrebare retorică, pătrunzătoare de ființă, cercetătoare, nu una care să completeze ignoranța. Întrebarea răsună ca un reproș, ca o muștrare, subliniind că omul este neștiutor, nu Dumnezeu (Socoteanu 2002).

3.3. BALAAM SE FOLOSEȘTE DOAR DE NUMELE DUMNEZEULUI LUI ISRAEL

Balaam a fost un păgân care îl cunoștea pe Dumnezeul lui Israel? Unii cercetători consideră că Balaam a căutat să profite de puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu și că, din această cauză, până la urmă, Iahve l-a obligat la această formă de respect. Așadar, Balac l-a convocat pe Balaam pentru puterile sale divinatorii, crezând că Balaam are o relație specială cu Dumnezeul lui Israel. Însă, și pe baza descoperirilor de la Mari, s-a dovedit că Balaam era doar un membru al preoției mesopotamiene, era un preot-văzător, „baru” (termen acadian, cf. Allen 1973), un clarvăzător (profet).

3.4. BALAAM A VORBIT CU DUMNEZEU SAU CU DEMONII

Există o aparentă inconsistență în faptul că Dumnezeu îngăduie lui Balaam să meargă la Balac, dar, apoi, se „mânie” când acesta pornește la drum. Deoarece narațiunea (din cartea Numeri) nu menționează cauza mâniei lui Dumnezeu, ea poate fi găsită în Noul Testament, unde lăcomia (pentru bani a) lui Balaam este cea care-L face pe Dumnezeu să intervină cf. 2 Ptr. 2.15 (TEBD).

În limba ebraică, numele lui Dumnezeu este scris în diferite moduri. Cel mai des folosit este termenul אֱלֹהִים [Elohim], numele comun al tuturor zeilor, alteori se folosește numele lui Dumnezeu în persoană, יְהוָה [Iahve] (tetragrama sfântă), singurul Dumnezeu al lui Israel. În cazul în care, în Scriptură, numele lui Dumnezeu este scris în această ultimă formă, nu există nicio îndoială că se referă la Dumnezeul adevărat și Creatorul lumii. Dacă numele lui Dumnezeu este scris în altă formă, nu știm cu siguranță dacă se referă la adevăratul Dumnezeu (Origene 1951) sau la alte „așa-numite zeități” (1 Cor. 8.5-6).

²⁴ Folosind Scriptura (Fc. 18.21), ereticii susțin că „Dumnezeul Legii nu ar fi știut ce se întâmplă în Sodoma dacă nu ar fi coborât ca să vadă și dacă nu ar fi trimis soli care să afle”. Însă, de aici, trebuie să înțelegem că Dumnezeu nu îi cunoaște pe păcătoși, nu cunoaște păcatul, El ignoră pe cei care Îi sunt străini, pe cei nelegiuți (Mt. 7.23), pe cei necredincioși, însă, Domnul îi cunoaște pe ai Săi. Cf. Origen, *Omili, comentarii și adnotări la Geneză*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, pp. 239,241.

3.4.1. TEORIA ELOHIM-ELOHIM (BALAAM N-A VORBIT CU DUMNEZEUL LUI ISRAEL)

Astfel de inconsistențe pot fi depășite dacă urmărim alternanța numelor divine. În cartea Numerilor (22.8-13) se poate observa utilizarea celor mai folosite (în textele sacre) două nume ale lui Dumnezeu: Elohim și Iahve. Aceasta trebuie relaționată cu faptul că, pe parcurs, cei doi naratori (aghiograful și Balaam) folosesc fiecare alt termen, indicând că, de fapt, Balaam nu s-a întâlnit cu Iahve, ci cu un zeu (un Elohim).

8. Balaam a zis solilor: „... vă voi răspunde prin ceea ce-mi va spune Iahve”.

9. naratorul: „Elohim a venit la Balaam ...”

10. naratorul: „Balaam a zis către Elohim ...”

11. Balaam: „...”

12. naratorul: „Elohim a zis către Balaam ...”

13. Balaam: „...Iahve nu mă lasă să merg”.

De asemenea, în inscripțiile de la Deir Alla, observăm că Balaam conversa cu alte zeități. Zeii apar lui Balaam într-o viziune, ca mesageri ai zeului El, zeitate supremă în panteonul canaanit: „... să vă spun ce a grăit Șadaim (שדאים) ...”²⁵.

Putem considera astfel că Balaam pretindea doar că-L cunoaște pe Iahve, se folosea doar de renumele Său, cunoscut printre popoarele semite ca un Dumnezeu puternic, dar nu era capabil a-L invoca și nici nu era vrednic ca să poarte un dialog cu El.

3.4.2. TEORIA IAHVE-IAHVE (BALAAM A VORBIT CU DUMNEZEUL LUI ISRAEL)

Balac trimite o nouă delegație, cu mai mare prestație și cu mai multe daruri, deoarece, după prima întâlnire, Balaam a lăsat să se înțeleagă că ar vrea să meargă, dar că nu i se dă voie. Tentat de oferta lor, Balaam s-a rugat toată noaptea pentru a fi lăsat să dea curs ofertei, dar nu a fost ascultat. Această atitudine de ezitare, de a refuza categoric și de a asculta porunca divină, i-a făcut pe trimișii lui Balac să înțeleagă că inima lui este oscilantă, că poate fi cumpărată. A doua delegație a fost de fapt un răspuns la refuzul de moment, deoarece voia un preț mai mare. Răspunsul pe care-l dă Balaam delegației trebuie înțeles din perspectiva unui formalism religios, căci, fiind un ghicitor, văzător (oracol), vorbea oarecum codificat. Prin cuvintele sale: „De mi-ar da Balac casa lui plină de argint și de aur ...” (Nm. 22.18), Balaam fixează prețul pentru care putea fi angajat²⁶.

²⁵ Viziunea este despre o întâlnire a zeilor. Cf. Meindert Dijkstra, *Is Balaam also among the Prophets?*, in „Journal of Biblical Literature”, vol. 114, no. 1, 1995, p. 52-53.

²⁶ În limbajul Bibliei, negocierea era o modalitate indirectă de a fixa un preț. Un exemplu similar poate fi episodul în care Avraam cumpără peștera Macpela de la hitiți, care întâi refuză, dar, după insistențe, îi răspund: „O bucată de pământ de patru sute de sicli de argint, ce este aceasta între mine și tine? ...” (Gn. 23.15). Acesta este un limbaj tipic oriental. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 16-19.

Origen consideră că Balaam îl deranjează pe Dumnezeu, aproape îi smulge promisiunea, atunci când, pentru a doua oară, îl chestionează cu privire la însoțirea solilor în Moav. Cu toate acestea, Îngerul lui Dumnezeu²⁷, deși îl împiedică inițial, îl lasă apoi să-și continue drumul (Origen 1951).

Așadar, după ce Dumnezeu îi spune lui Balaam să nu dea curs invitației de a merge și a blestema pe Israel, Balaam dă de înțeles solilor că ar dori să meargă, dar nu i se permite: în schimb, pentru prețul corect, și-ar asuma acest risc. Înțelegând mesajul, solii se întorc și-l asigură pe Balaam că regele Moavului este gata să-i îndeplinească toate doleanțele. Auzind acestea, Balaam încercă să-L „convingă”, să-L „forțeze” pe Dumnezeu să-i acorde permisiunea de a pleca. Pentru că Dumnezeu respectă libertatea omului, nu-i poate interzice categoric ceva, ci doar îl povățuiește, îi indică și îi arată calea pe care trebuie să meargă în viață. Așadar, nu aveam aici o schimbare, o contradicție a planului și voii divine, ci doar un exemplu al Dreptății și Iubirii divine, care nu-i anulează omului liberul arbitru. De fapt, nu aveam a face cu voia lui Dumnezeu, ci cu îngăduința Sa. Putem considera chiar că, orbit de nada banilor, Balaam era convins că Dumnezeu i-a îngăduit să plece²⁸.

În acest sens, textul din Numeri 22.20 pare dificil, pentru că lasă să se înțeleagă că Dumnezeu chiar îi permite să meargă, iar ulterior se va „mânia” pentru aceasta. Identificând această „problemă” din relatările Scripturii cu privire la întâlnirile dintre Dumnezeu și Balaam, Origen arată că primele două întâlniri se petrec noaptea, cu ocazia celor două vizite pe care solii le-au făcut lui Balaam, pentru a-l convinge să meargă la Moav. A treia întâlnire are loc atunci când îngerul Domnului „stă în cale” (ziua, dimineața), aparent vrea să-l omoare pe Balaam, îl critică pentru că a pornit la drum, dar apoi îi permite să-și continue drumul (Origen 1951). Conform textului grec al Septuagintei, în toate aceste trei cazuri, numele folosit pentru Dumnezeu este Elohim. Astfel, singura diferență pe care o putem face este

²⁷ „Îngerul Domnului”, dincolo de cadrul istoric, are o semnificație profetică (Robul desăvârșit al lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos). Această împrejurare constituie un prilej potrivit pentru a se arăta manifestarea divinității. Când Dumnezeu nu găsește răspunsul potrivit din partea omului, când voia Lui este desconsiderată și tratată cu nebunie de către om, rămâne o soluție: Domnul Iisus Hristos, care, dacă nu s-ar interpune între mânia lui Dumnezeu și nebunia noastră, n-am avea nicio scăpare. Îngerul Domnului (Hristos) poartă sabie, dar nu o folosește (încă), ci fiind expresia dragostei și a răbdării, încearcă să ne corecteze, pentru a nu mai fi răzvrățiți față de voia divină. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 24-25.

²⁸ Nu Dumnezeu l-a trimis, ci darurile i-au sucit mintea. Ceea ce i-a spus Dumnezeu clar, Balaam a înțeles invers. Nu este vorba despre o schimbare la Dumnezeu, ci la Balaam. Astfel, atunci când Balaam a plecat, „mânia lui Dumnezeu s-a aprins pentru că plecase”. Dumnezeu nu putea întâi să-i spună: „du-te”, și apoi „să se mânie” pentru că făcuse ceea ce i s-a spus. Cea care i-a spus: „du-te” a fost mintea sucită a lui Balaam, pe care el a luat-o drept voia lui Dumnezeu. Când luăm dispozițiile sau înclinațiile noastre drept voie a lui Dumnezeu, ne trezim cu mânia lui Dumnezeu manifestându-se asupra noastră. Cf. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 19-21.

în legătură cu momentul din zi sau din noapte când au avut loc aceste întâlniri (noaptea au venit zei, ziua a venit Dumnezeu lui Israel).

3.4.3. TEORIA IAHVE-ELOHIM (BALAAM VORBEȘTE ÎNTÂI CU IAHVE, APOI CU ELOHIM)

Conform acestei teorii, prima dată Balaam vorbește cu Iahve (Dumnezeul lui Israel), însă a doua oară, convorbirea are loc cu un Elohim (un zeu, un demon). Dumnezeu, care este neschimbabil, și-a rostit verdictul o dată și pentru totdeauna; când Balaam îl invocă pentru a doua oară, El refuză să mai comunice, și în absența Binelui divin, își face apariția Răul, care poate lua forma Binelui (a Luminii) și-l poate amăgi pe om, răspunzându-i în așa măsură încât să-i hrănească viciile, egoismul și plăcerile

Ipoteza aceasta poate fi susținută și de observarea altor două texte scripturistice. În cartea Numerilor, lui Balaam i se spune: „... ce-ți voi spune Eu, aceea să faci” (22.20), dar și: „... să grăiești numai ce-ți voi spune eu” (22.35). Verbele diferite (să faci – să grăiești), împreună cu observarea că în primul caz Balaam vorbește (pentru a doua oară) cu Elohim, iar în al doilea caz vorbește cu îngerul lui Dumnezeu²⁹, ne conduc la concluzia că Balaam avea doi stăpâni, unul care robea obligându-l să facă ce i se spune, și unul care nu-i atacă libertatea, ci, părintește, îl îndrumă, îi arată ce să grăiască sau, cel puțin, îi interzice să facă rău poporului ales.

Folosirea celor două numiri cu bună știință, pentru a desemna, pe de o parte, pe Dumnezeul lui Israel și, pe de altă parte, un zeu (un demon) poate fi susținută urmărind un alt pasaj. În cartea Numerilor (23.3-8), cu ocazia aducerilor jertfelor pregătitoare pentru invocarea divinității în vederea blestemelor, observăm că atât aghiografii cât și Balaam folosesc cele două numiri diferite, cu bună știință.

3. Balam: „... poate mi se va arăta Iahve”

4. naratorul: „Și s-a arătat Elohim lui Balaam ...”

5. naratorul: „Iahve a pus cuvânt în gura lui Balaam”

8. Balam: „Cum îl voi blestema pe cel ce Elohim nu-l blestemă? Cum îl voi osândi pe cel ce Iahve nu-l osândește”

Așadar, „O dată a vorbit Dumnezeu” (Ps. 62.11) și i-a zis lui Balaam să nu se ducă în Moav. A doua oară, n-a vorbit Dumnezeu, ci alții³⁰.

²⁹ Această ipoteză nu își găsește susținere și în Septuaginta, unde întâlnim expresia: *ἄγγελος του θεου*, „îngerul lui Dumnezeu” (אלהים [îngerul lui Elohim]), căci ar fi trebuit să întâlnim termenul *κύριος*, „Domn”, echivalentul termenului יהוה [Iahve]. O posibilă explicație a acestei nepotriviri ar fi aceea că, deși traducătorii greci au ținut cont și au tradus יהוה cu *κύριος* și אלהים cu *θεος*, întâlnim și multe cazuri în care cei doi termeni sunt folosiți unul în locul altuia. În traducerea latină (Vulgata), la Nm. 22.22 (în versetul 35, apare doar termenul „angelus”), se ține cont de această regulă, și găsim termenii „angelus Domini”, nu „Deus”.

³⁰ În Eden, Dumnezeu a vorbit „o dată”, și a arătat oamenilor ce pot și ce nu pot mânca; a doua oară, a vorbit Satan, pornind de la cele vorbite de Dumnezeu. Când Balaam a plecat la

În sprijinul acestei teorii, Origen arată că, după ce Balaam lua instrumentele divinatorii, de obicei, demonii veneau la vrăjitor, dar, cu această ocazie, Balaam îi vede fugind, iar pe Dumnezeu ivindu-Se. Nevăzându-i pe cei ce aveau obiceiul să i se supună, Balaam vorbește cu Dumnezeu, Care a venit nu pentru că fusese demn de vizita Sa, ci pentru a alunga spiritele care aveau obiceiul de a se înfățișa pentru a purta blestemele și înfăptuirile rele³¹.

3.5. A VORBIT ASINA?

Narațiunea despre asina lui Balaam (Nm. 22.22-35) este considerată a fi o entitate literară distinctă (Safren 1988), este o interpolare (Kalisch 1887), o adaptare a unui basm (Sturdy 1976), este ceva burlesc (H. Rouillard apud Dijkstra 1995b), un mit, o alegorie, o ficțiune poetică, un vis (DB). Cu toate acestea, rabinii consideră că „botul vorbitor³² al asinei” este unul dintre cele zece lucruri miraculoase pe care Le-a creat Dumnezeu în ziua a șasea a creației (SBT, Aboth 5,6).

Deși Balaam, în incantațiile sale, era capabil să vadă demoni, cu această ocazie, el nu-l vede pe înger. Asina, însă, îl vede, nu pentru că ea ar fi demnă să-l vadă sau să-i vorbească, ci pentru că Balaam fusese „confundat”, iar Scripturile spun că animalul mut vorbește cu o voce umană, pentru a acuza nebunia profetului³³.

Balaam nu mergea pe drumul voii lui Dumnezeu, ci făcea o gravă confuzie (din care se va trezi doar parțial) între voia lui și cea a lui Dumnezeu, marcând o etapă ce poate fi numită „nebulnia lui Balaam”. Modalitatea prin care Dumnezeu I se adresează lui Balaam, cu această ocazie, este una specială, pentru că Se folosește de o asină, despre care se spune că „a văzut pe îngerul Domnului” (Nm. 22.23). După ce asinei, printr-o revelație spirituală, i se deschid ochii (n-a fost vorba numai de o privire fizică, materială, pentru că, dacă ar fi fost așa, ar fi văzut și omul care avea

drum, n-a încălcat al doilea cuvânt divin, ci primul și singurul, care-i interzicea aceasta. Cf. Ion Scoteanu, op. cit., pp. 21-23.

³¹ Dumnezeu apelează în final la o diversiune (*ἀποτροπή*). Cf. Andre Mehat, nota 1, Origen, *Homelies ... Nombres, ...*, p. 274.

³² Faptul că animalele pot vorbi era un lucru acceptat de israeliți, căci ei credeau că înainte de cădere, oamenii și animalele vorbeau aceeași limbă. Cf. Paul Miron, Elsa Luder și Alexandru Andriescu, *Comentarii* (cap. 22,28), în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars IV. Numeri*, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1994, p. 209.

³³ În sens alegoric, acest episod biblic poate fi explicat în concordanță cu Evanghelia. Astfel, asina reprezintă Biserica, aceasta a purtat mai întâi pe Balaam, dar apoi, când va fi eliberată, îl va purta pe Hristos. Biserica va purta pe Fiul lui Dumnezeu, ca El să intre cu Ea în Sfânta cetate a Ierusalimului celest, astfel să se îndeplinească și voința Scripturii (Bucură-te, tu, fiica Sionului, ...). Balaam îi simbolizează pe credincioșii proveniți din evrei, iar asina – pe cei proveniți din neamuri. Fariseii și cărturarii au fost cei care au mers pe asină și pe care îngerul s-a „înfuriat” și a hotărât să-i îndepărteze, și ar fi fost distruși dacă n-ar fi fost salvați de asină. Asina este adusă la mântuire, întâi de Balaam (care nu rămâne călare și care, cu picioarele zdrobite – cf. Nm. 22.25 –, nu mai poate merge pe jos, nu mai poate ajunge la Cel ce ne cheamă: „Veniți la Mine, voi cei trudiți și împovărați” cf. Mt. 11.28), apoi de ucenici și în cele din urmă de Iisus. Cf. Origen, *Homelies ... Nombres, ...*, pp. 278-279, 292-293.

ochi), i se deschide și gura pentru a vorbi, suplinind acum, în timpul nebuliei profetului, mesajul lui Balaam³⁴.

La întrebarea dacă a vorbit sau nu asina putem răspunde afirmativ. Da!, asina a vorbit, însă, după cum prin gura lui Balaam va vorbi Dumnezeu, la fel, prin gura asinei a vorbit tot Dumnezeu.

4. BALAAM ÎN LITERATURA CLASICĂ ȘI MEDIEVALĂ

4.1. BALAAM ÎN LITERATURA RABINICĂ

Pericopa din Numeri 22.2 - 25.9 este numită: „בלק” [Balak] și constituie cea de-a 40-a parașă săptămânală din cadrul programului (ciclic) cultic mozaic anual de citire a Torei. Rabinii susțin că Biblia îi dedică o secțiune specială lui Balaam, în care se narează istoria remarcabilă a profetului, pentru a arăta de ce Dumnezeu a luat de la neamuri puterea de a profeti (JE).

Balaam este înfățișat într-o imagine nefavorabilă, căci este descris drept un om vanitos, רע [ra] = rău (SBT, Ta’anith 20a), nedrept, potrivnic (SBEL). Numele său este tradus astfel: בלא עם [belo am] = „fără popor”, „fără legătură cu poporul viitorului” (SBT, Sanhedrin 105a), [bella am] = „unul care a ruinat (a înghițit, a devorat, a distrus) un popor”, בן בעור [ben beor] = „fiul prostiei” (JE), „confusus populus” (Chytraeus apud Jones 1990) = „a confundat poporul” (Israel). „Cel ce are un ochi rău, mândrie și ambiție în suflet” este ucenicul lui Balaam (SBT, Aboth 5.19). Deși Scriptura spune că Balaam „s-a dus de-a dreptul” (Nm. 23.3) și că „vede cu adevărat” (Nm. 24.3), rabinii susțin că era șchiop, „șovăitor” și „chior” (SBT, Sanhedrin 105a).

Balaam, dintre păgâni, și Ahitofel³⁵, din casa lui Israel, au fost cei doi mari înțelepți ai lumii, dar pentru că n-au arătat recunoștință față de Dumnezeu pentru înțelepciunea lor, au pierit în dezordine. În acest sens, se arată că Balaam nu va avea parte de lumea de apoi (SBT, Sanhedrin, 90a). Prin faptul că Iahve a venit la Balaam noaptea, se consideră că se arată distanța dintre cei doi, Divinitatea apărând la păgâni numai noaptea (G).

Rabinii observă diferențe între Avraam și Balaam (SBT, Sanhedrin 105b), și între ucenicii lor. Față de ucenicii lui Avraam (care posedau calități morale), ucenicii lui Balaam se disting prin: privire rea (deochi?), aroganță și avariție (SBT, Aboth 5.19).

³⁴ Asina arată că, atunci când este nevoie să transmiți un mesaj din partea lui Dumnezeu, trebuie întâi să ai ochii deschiși, ca să-L vezi pe Dumnezeu, și apoi gura deschisă, ca să vorbești din partea Lui (replică față de profeții mincinoși, care prezentau propriile vorbe, drept revelații divine). Cf. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 27-28.

³⁵ Ahitofel Ghilonitul a fost sfetnicul lui David (ca și cum ar fi cerut povață de la Dumnezeu, cf. 2 Rg. 16.23), dar l-a trădat, răzvrătindu-se împreună cu Abesalom (fiul lui David). Acesta va unelti împotriva lui David, dar, prin intervenția divină, nu va reuși să-l omoare pe rege, și, punând șaua pe asină, s-a întors în cetatea sa și s-a spânzurat (2 Rg. 17.23).

În procesul de ucidere a lui Balaam (Nm. 31.8), toate cele patru metode legate de ucidere (lapidare, ardere, decapitare și sugrumare) au fost angajate. Ostilitatea față de memoria lui poate fi observată în dictonul: „ori de câte ori se descoperă o caracteristică de răutate sau de rușine în viața lui, ar trebui să se predice despre ea”.

Plecând de la textul din Numeri 24.16, rabinii susțineau că Balaam cunoștea exact momentul când Iahve era mâniș (SBT, Sanhedrin 105b). Intenția lui era să blesteme pe Israel în acest moment de mânie și astfel să-L determine să-i distrugă, dar Dumnezeu, intenționat, Și-a „înăbușit” mânia, pentru a-l induce în eroare pe profetul cel rău și a salva astfel poporul de la exterminare (SBT, Berachot 7a).

Întâlnim și o privire ironică asupra lui Balaam, despre care se spune că intenționa să distrugă Israelul prin cuvinte-blestem, dar are nevoie de o sabie pentru a distruge o asină recalcitrantă (Midras Bemidbar Rabbah 20:21 apud Sharon 2008).

Pentru că Balaam a murit la 33-34 de ani (SBT, Sanhedrin 106b), rabinii au făcut o paralelă între persoana sa și cea a lui Iisus (Apple 2009, SBT, Gittin 57a).

Întâlnim și câteva viziuni pozitive la adresa sa. Atunci când Legea a fost dată lui Israel, o voce puternică a zguduit temelilele pământului, încât toți regii tremurau și au apelat la Balaam întrebând dacă această tulburare a naturii va declanșa un nou potop; acesta i-a asigurat că ceea ce au auzit a fost vocea lui Dumnezeu, Care a oferit legea sacră lui Israel (SBT, Zebahim 116a).

Balaam a fost unul dintre cei șapte proroci ai păgânilor, ceilalți șase fiind: Beor (tatăl lui Balaam), Iov și cei patru prieteni ai săi (SBT, Baba Bathra 15b).

Rabinii susțin că lui Balaam i s-a îngăduit să fie atât de puternic, pentru ca Neamurile să nu poată spune: „Dacă am fi avut un Moise al nostru, am fi la fel de pioși”. Balaam a dobândit treptat o poziție în rândul ne-evreilor, fiind înălțat la fel de mult ca Moise, printre evrei (SBEL), la început a fost un simplu interpret de vise, mai târziu a devenit un magician, ca până la urmă, duhul profeției să coboare asupra sa.

O imagine neutră întâlnim în concepția rabinică potrivit căreia, Iahve i-a pus cuvintele în gură asemenea unui pește cârligul (SBT, Sanhedrin 105b).

4.2. BALAAM ÎN LITERATURA ISLAMICĂ

Deși nu există nicio referire clară la persoana lui Balaam în Coran, acesta se referă la povestea unui om căruia i-au fost trimise semne, dar el nu le-a primit și a rămas rătăcit. Dacă ar fi urmat voia divinității, semnele l-ar fi ridicat, dar s-a înclinat spre pământ, și și-a urmat propriile dorințe deșarte. Balaam se aseamănă cu un câine care-și scoate limba, fie că este atacat sau nu (C).

Despre Balaam se spune că era canaanit și cunoștea unele din cărțile lui Dumnezeu. Când a fost rugat să blesteme pe Musa (Moise), a spus: „Cum pot blestema pe cel care are îngeri cu el?”. Presat fiind să-l blesteme, până la urmă i-a blestemat pe israeliți, ceea ce a dus la cei 40 de ani de rătăcire prin pustiu. Când l-a blestemat pe Moise, limba lui a ieșit și a căzut pe pieptul lui și a început să gâfâie ca un câine. Balaam cunoștea numele cel sacru al lui Dumnezeu, tot ceea ce-i cerea îi era acordat. Când a blestemat, limba i-a fost întoarsă, i-a ieșit până la piept (Tabari).

Balaam a fost un israelit renegat, după ce a utilizat numele sfânt împotriva lui Israel, i-au fost luate cunoștințele referitoare la Nume (JE).

4.3. BALAAM ÎN LITERATURA ELENISTICĂ

Deși în narațiunile biblice Balaam și Moise par a nu se fi întâlnit, pe când Moise se afla în Egipt și se lupta cu etiopienii, se pare că a avut loc prima confruntare dintre cei doi. Aceasta a continuat apoi, Balaam numărându-se printre vrăjitorii egipteni de la curtea lui Faraon, care încercau să înfăptuiască aceleași minuni pe care Moise le săvârșea prin puterea lui Dumnezeu (transformarea toiagului în șarpe)³⁶. Așadar, este posibil ca dorința hotărâtă a lui Balaam de a veni și a se confrunța cu Moise să fie pusă pe seama răzbunării.

Ioșif Flaviu îl descrie într-o lumină pozitivă. Balaam era un „vestit prezicător”, de dincolo de Eufurat, care avea relații prietenești cu madianiții și moaviții și care a fost convins să-i blesteme pe israeliți. Balaam a fost „primitor cu vizitatorii”, i-a ospătat și a cerut sfatul lui Dumnezeu. Pentru că Domnul (cărui îi datora toată faima sprijinită pe prezicerile și profețiile sale) n-a îngăduit acest lucru, le-a explicat, cu părere de rău că nu le poate satisface dorințele. Le-a spus că oastea pe care doreau să o afurisească îi era nespuse de dragă lui Dumnezeu. La a doua cerere, Balaam a fost dornic să îndeplinească dorința. A fost certat de asină, pentru că Domnul voia să-l împiedice să facă hatârul celor care se îndreaptă de zor spre câștig. Balaam a fost chemat să blesteme, dar a fost împiedicat de pronia divină. Balaam a fost cel mai bun profet al timpului său, dar nu putea rezista ispitei (Josephus 1999).

Balaam este descris într-o imagine negativă de către Filon. Chiar dacă a fost un mare magician, Balaam îi reprezintă pe cei „impuri”, pe cei ce vorbesc „prostii”, care își dedică viața câștigurilor materiale. „N-a fost un sofist, ci o mulțime de doctrine goale, contrare, ... capabil să blesteme un om bun, ... om nedrept”. Balaam este un simplu pământean („fiu al pământului, nu căzut din cer”), este influențabil („de semne și false profeții”), incapabil să vadă pe îngerul lui Dumnezeu. Balaam înseamnă „instabil”, „blestemat poporul văzut”, deși n-a rostit decât „cuvinte de bun augur și rugăciuni” (zadarnic). Deși a auzit cuvinte divine și a primit cunoștințe mari, acestea nu i-au adus niciun avantaj, niciun bine. Prin acțiunea sa, s-a străduit să rănească ochiul sufletului, creat pentru a-l vedea pe Dumnezeu. A fost detronat de propria sa răutate nebunească, a primit multe răni, a murit în mijlocul grămezilor de răniți. Balaam a fost ademenit de daruri, a fost influențat de rangul celor ce l-au chemat, a folosit poruncile divine în folosul său, n-

³⁶ Josephus, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, traducere și note Ioan Acsan, Ed. 1999, p. 104 (II,10,1). Această istorisire este detaliată în alte lucrări, unde, implicarea lui Balaam este recunoscută. Cf. *Chronicles of Jerahmeel*, translated by Gaster, Royal Asiatic Society, London, 1899, pp. 111, 123-124 (XLIV,9, XLVII,6,7), *The Ancient Book of Jasher referred to in Joshua and Second Samuel*, translated into English, Published by M.N. Noah & A.S. Gould, New York, 1840, pp. 141,145-146,150-152,154-157,159,167,176,179-180 (chapters 61,64,67,69-70,72-73,79,84-86).

a fost sincer și a cedat cererii de a blestema. Cu toate acestea, Balaam întruchipează magicianul prin excelență (Philo).

4.4. BALAAM ÎN LITERATURA PATRISTICĂ

Datorită profeției despre venirea Mântuitorului, Balaam ar fi trebuit să-și fi câștigat un loc printre profeți, sau măcar să i se recunoască rolul benefic în transmiterea profeției către lumea păgână, și să fie socotit un înaintaș al magilor care s-au închinat Mântuitorului. Balaam este o figură controversată în tradiția creștină, și, din cauza sfatului dat, care a dus la imoralitate și idolatrie, s-au ridicat multe semne de întrebare cu privire la meritul lui de a transmite Cuvântul lui Dumnezeu.

Balaam este un văzător păgân, care a creat dificultăți uimitoare pentru exegeza patristică. Profeția sa despre steaua care se va ridica din Iacov (Nm. 24.17), înțelegea ca prevestire a Întrupării, i-a asigurat un loc printre profeții păgâni care L-au anunțat pe Hristos. El este de asemenea considerat și întemeietor al magiei, iar nelegiuirile sale, înregistrate de Scriptură și contribuția sa la căderea israeliților în imoralitate și idolatrie, au ridicat numeroase întrebări referitoare la îndreptățirea sa de a fi purtător și mesager al Cuvântului divin. Astfel, tradiția creștină a văzut în Balaam atât o persoană reprobabilă, cât și un profet. Printre Părinții Bisericii care s-au ocupat de acest dublu aspect, Origen manifestă pentru acest subiect un interes deosebit, eforturile sale de a-l înțelege pe Balaam neoprindu-se la natura profețiilor, căci el vede în acest personaj, pe de o parte negativ, pe de alta inspirat, un model de răscumpărare și mântuire ale ne-evreilor (Baskin 1983).

Dublul aspect (atât negativ, cât și pozitiv) al persoanei lui Balaam este arătat prin aceea că a fost socotit un simulator, care-i reprezintă pe cărturari și farisei, drept pentru care, uneori este blamat, alteori este obiect de laudă. Deși cunoaște pe Dumnezeu și voia Sa, sedus de nada salariului, se alătură lui Balac. Balaam este fără egal în incantațiile malefice, celebru pentru arta sa magică, care nu cuprindea formule de binecuvântare, ci numai de blestem (Origene 1951). Prin acțiunile sale, invită pe demoni să blesteme, fiind recunoscut ca abil al acestor operațiuni.

Știința lui Balaam își are izvorul și principiile ei în Cel Preînalt, de unde și-a scos cunoașterea a toate, dar întrebuițează spre rău darurile pe care le-a primit. Dumnezeu se folosește de Balaam, care a fost un ghicitor, care a profitat, prin magie, de existența demonilor pentru a prevedea viitorul. Dumnezeu se folosește de acest vas de rușine nu numai pentru beneficiul unei națiuni, ci pentru lumea întreagă. Balaam este familiar demonilor, lacom, nu renunță la profit. Dacă ar fi fost vrednic, Dumnezeu i-ar fi pus cuvintele în inimă, nu în gură. Se face o distincție clară între gura lui Balaam, care rostea cuvântul divin, și inima sa, care a fost plină de blesteme și amărăciuni. Pentru bani, Balaam a complotat cu regele bogat, și prin intermediul puterilor oculte, a lucrat pentru uciderea celor nevinovați. Dumnezeu utilizează lucrarea Sa de mântuire și prin dușmani, căci i-a fost pus în gură Cuvântul Său, dar inima lui Balaam nu l-a putut primi căci era plină de pasiune pentru câștig (Origene 1951).

Balaam e vinovat când înalță altare, când jertfește, când cercetează „semnele” și solicită răspunsuri, când dă sfaturi oribile pentru a seduce oameni. Însă, poate fi laudat atunci când profețește, când Duhul este pus în gura lui, când se revarsă asupra lui, când a profețit despre Hristos, când a binecuvântat, când a văzut și a auzit cuvintele lui Dumnezeu. Lui Balaam i se datorează laudă, pentru că „Duhul lui Dumnezeu a fost peste el” (Nm. 24.2), afirmație pe care n-o întâlnim la alți profeți. Balaam a înțeles că a dialogat nu cu o ființă de rând, ci Cel Atotputernic, a fost conștient că nu i-a vorbit cineva care ar putea fi înduplecat prin jertfe și daruri. Balaam simbolizează și preotul care nu poate fi cumpărat cu arginți, pentru că Domnul nu poate fi înduplecat prin daruri (Pr. Prof. Teodor Bodogae, apud Origen 1981).

Balaam este înaintaș al magilor de la răsărit, datorită cărora s-a păstrat profeția despre ivirea Stelei din Iacov (Eusebius 1920); cu toate acestea, el n-a fost un profet în sensul propriu al cuvântului (precum Isaia sau Ieremia), el nu se poate număra printre profeți (Augustini 1863).

Balaam este un vrăjitor care recunoaște vanitatea meseriei sale (căci făcea vrăji cu ajutorul demonilor, aducând astfel, neazuri asupra oamenilor, cu o putere ciudată) față de măreția credinței iudaice. Balaam observă că vrăjitoria lui răufăcătoare este prea slabă ca să poată pricinui vreo vătămare celor ce au ajutor pe Dumnezeu. Astfel, în loc de lucrarea demonilor, s-a umplut de însuflarea dumnezeiască și a prorocit viitorul poporului Israel. A fost împiedicat de a folosi spre rău, meșteșugul său, și, ajungând la simțirea puterii dumnezeiești, a părăsit meșteșugul vrăjitoriei și s-a făcut tălmăcitorul vocii dumnezeiești (imagine pozitivă) (Grigorie 1982).

Balaam era un fel de proroc și de vrăjitor, care avea profețiile în palmă, care a primit sfaturile lui Dumnezeu, dar care, însă, se aseamnă diavolilor, care se folosesc de numirile divine pentru a înșela (Vasile cel Mare 1988).

Dumnezeu îngăduie ca oamenii nevrednici să prezică lucruri mari și minunate (Lameh-Noe, Caiafa-Hristos). Un caz asemănător găsim la Balaam, care a fost chemat să blesteme poporul iudeu, nu a făcut-o, ci a prezis lucruri minunate, nu numai despre popor, ci și despre venirea Mântuitorului (Ioan Gură de Aur 1987). Totodată, prin Balaam se arată grija pe care o poartă Dumnezeu poporului său (Teodoret 2007).

Pentru că legea lui Dumnezeu (Dt. 18.10) interzicea, în Israel nu era prezicător sau ghicitor, dar, cu toate acestea, prezicerea Domnului i-a arătat lui Balaam viitorul; primind harul dumnezeiesc, în el vorbea Dumnezeu. Nu trebuie să ne mire că unui astfel de om, Dumnezeu i-a insuflat ce să prezică, deoarece, chiar și unul dintre prigonitorii lui Hristos a prorocit (In. 11.50). În această acțiune nu trebuie să căutăm meritul prezicerii, ci mărturia adevărului, care poarte fi arătat chiar și de către cei potrivnici. Balaam este o simplă unealtă, un instrument muzical, prin care se aude voia divină. Balaam a păcătuit pentru că una vorbea și alta pune la cale, a fost ispitit, nu încercat, dar n-a fost găsit vrednic, căci era plin de minciuni, de înșelăciune (Dumnezeu caută vas curat, nu pătat de zoaie și de murdărie), a fost

amăgit de daruri mai bogate, a hotărât să-L întrebe din nou pe Dumnezeu ca și cum Dumnezeu ar putea fi înșelat prin mită sau daruri (Ambrozie 1994).

Sfinții Părinți arată că cele ascunse nu trebuie cercetate, cunoașterea celor viitoare nu trebuie cerută, uneori Dumnezeu le descoperă, ca lui Balaam, spre folosul de obște, chiar dacă a fost nevrednic de astfel de descoperiri (Damaschin 1976).

5. BALAAM ÎN LITERATURA MODERNĂ ȘI CONTEMPORANĂ

5.1. BALAAM ÎN LITERATURA CONTEMPORANĂ IUDAICĂ

Balaam a fost un vrăjitor puternic ale cărui binecuvântări și blesteme erau întotdeauna eficiente. Un maestru al divinației (arta pe care Iahve o interzice evreilor) cu care Iahve vorbește direct. Balaam este un profet dotat și talentat, dar și un nebun irascibil, care bate un animal inocent, un vazător incompetent care nu percepe ceea ce animalul său poate să vadă. Iahve îl ceartă pentru că face ceea ce El i-a spus să facă, iar, după ce ajunge la locul unde-l aștepta Balac, Iahve „îi pune ochelari roz” și începe să descrie Israelul în termeni strălucitori (Freedman 2012).

Comentatorii rabini se „innoadă” încercând să facă din Balaam un personaj negativ, pentru că e foarte greu să citești parașa și să nu-l consideri prieten. Balaam transmite numai ceea ce-i spune Iahve, adică poezia din Nm. 24.5) (Lane 2011).

Balaam este un tip care se presupune a fi un profet, însă atunci când Îngerul Domnului i se arată, nu-L vede (îl ratează), este un profet, care se supără pentru că asina lui a râs de el (Goldstein 2010). Balaam este un clarvăzător „orb”, un maestru al cuvintelor care bate un animal mut cu un băț. Iahve pune cuvinte în gura asinei după cum o va face și cu Balaam. Balac este neputincios în furia sa față de Balaam, după cum acesta a fost față de asină. Până și o asină recunoaște semnele Divinității, Balaam și Israel nu (Sharon 2008).

5.2. BALAAM ÎN LITERATURA CONTEMPORANĂ CREȘTINĂ

În literatura contemporană creștină întâlnim o multitudine de păreri:

Adoptând concepția înaintașilor (Filon, Ambrozie, Augustin, Grigorie de Nyssa, Teodoret, teologia iudaică, catolică³⁷ și reformată), Balaam este considerat un fals profet.

În acest sens se arată că scriitorul sacru nu-l numește pe Balaam „profet” (נְבִיא [nabi]), ci „văzător”: הַקּוֹסֵם [hakošem] (Io. 13.22), termen care are un înțeles negativ (Dt. 18.10-12, 1 Rg. 15.23). Chiar dacă Apostolul Petru (2 P. 2.16) îl numește „profet”, trebuie să observăm evenimentele discutate cu acea ocazie. În Biblie, acest termen este atribuit uneori și oamenilor care nu au fost cu adevărat profeți, vezi Dt. 13.1,3,5 (DB).

³⁷ Balaam a fost un profet al demonilor. Cf. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Christian Classics Ethereal Library, p. 4325 (Second Part of the Second Part, Question 172, article 6).

Unii, însă, continuând concepțiile lui Tertulian, Ieronim sau din teologia luterană, îl consideră pe Balaam un profet adevărat.

Balaam, prezicătorul și vrăjitorul, a fost și profet al lui Iahve. Când este numit profet, acționează în consecință (vezi literatura profetică magnifică pe care parabolele sale o conțin), în fiecare detaliu, se poate observa superlativul inspirației divine (Unger 1994). Cu toate că Balaam este considerat un inconsistent, este zugrăvit într-o imagine pozitivă, atunci când se spune: „Adevărata lumină care luminează pe fiecare om a venit în lume, a scânteiat în Balaam o strălucire extraordinară și frumoasă ... Balaam a fost un profet adevărat, mare și înzestrat al Dumnezeului Atotputernic. Ascultați doar câteva pasaje din rugăciunile, profețiile și exortațiile sale și judecați dacă a fost un om înzestrat cu dar divin sau nu. Putea Moise, Isaia sau însuși Pavel să-i răspundă mai bine lui Balac?” (Whyte 1896).

Întâlnim și o poziție de mijloc: Balaam este o personalitate singulară, greu de conturat, este un „profet al lui Baal”, „clarvăzătorul” (Orelli 1885), „adânc cunoscător al misterelor vieții” (Gordon 1916), un „extatic” (Hobart E. Freeman), un „derviș” – călugăr musulman (Allen 1973).

Balaam este și mare, și fals profet. Mare în daruri, dar fals în felul în care le-a folosit. Nu trebuie să-i negăm darurile, să avem resentimente pentru actele sau cuvintele sale bune. Măreția lui l-a făcut așa mic, bunătatea sa l-a făcut rău (Cox 1884).

Balaam a fost „un om foarte rău, care persistă în rele, preferă plată nedreaptă, chiar dacă are în față imaginea vie a morții. Doamne ce inconsistență, ce încurcătură!”. Deși știa că Israel era un popor virtuos și pios (Nm. 23.21), voia să-l blesteme, făcea ceea ce știa că este rău și contrar voinței lui Iahve (Butler 1839).

În Balaam întâlnim două persoane distincte: profet drept din Mesopotamia, care-l cunoștea și servea pe Iahve cu fidelitate și-l venera sincer, care după binecuvântări se întoarce la poporul său, dar și ghicitor, negustor de profeții, care ura pe Israel, sedus de nebunie, ucis de armata lui Moise (James Black apud Allen 1973).

Balaam cunoștea pe Iahve, dar nu putem vorbi de o convertire, doar de „flash-uri clare de lumină” divină (Hengstenberg 1848).

Balaam era un magician păgân, avea cunoștințe limitate despre Iahve, pe care-L servea din lăcomie. Cazul său este o anomalie stranie. Deși îl cunoștea pe Iahve, cunoștințele i-au fost estompate și distorsionate de corupțiile păgâne și afectate de lăcomie. O astfel de combinație de magie păgână și lăcomie personală cu servirea lui Iahve nu putea fi permanentă sau statistică, fiind compatibil doar într-un stadiu tranzițional. Balaam a fost folosit de Iahve până în punctul când a devenit profet al Său, dar, apoi, și-a anulat șansa, alegând câștigul. A fost folosit, temporar, de Iahve, deci a avut contact, pentru un moment, cu împărăția Lui. N-a devenit un profet. Adevăratul profet este întâlnit în persoana lui Moise și nu la Balaam, care este o ilustrare nu numai a cât de mult poate face un pic de bine într-un om, ci măsura în care se poate dezvolta un pic de rău (Unger 1994).

5.3. BALAAM ÎN LITERATURA CONTEMPORANĂ CREȘTINĂ ROMÂNĂ

Alături de Saul și de Iona³⁸, Balaam a fost unul din cei trei profeți controversați. Balac îi recunoaște lui Balaam faima de ghicitor, dar și sensibilitatea față de daruri (cine plătea beneficia de slujba lui). În acest sens se poate vorbi despre „calea lui Balaam” (2 P. 2.15), una pe care merg cei care doresc câștigul, care iubesc plata, care fac orice se cere, mânați fiind de cele materiale. Lot, strămoșul lui Balaam și Balac, deși s-a despărțit de Avraam, căutând belșugul câmpiei, n-a ajuns mai bogat, ba mai mult a pierdut atât bogăția pământului, cât și pe cea a cerului. După cum Lot și-a vândut credința pentru bogățiile Sodomei, și Balaam își vindea slujba în favoarea lui Balac. Balaam este negru, un tăciune, dar Dumnezeu se va folosi de tăciune. Îl va pune în foc și se va aprinde; astfel, din tăciunele negru va ieși lumină, se va aprinde focul revelațiilor lui Dumnezeu (Socoteanu 2002).

Refuzul lui Balaam înaintea solilor lui Balac n-a fost unul categoric, transmițând că pentru a beneficia de serviciile sale, trebuie să liciteze, arătând că inima sa este pentru. Un adevărat mister este faptul că gura lui Balaam nu va urma inima lui. În timp ce gura lui Balaam rămâne la dispoziția lui Dumnezeu (fiind purtător de cuvânt divin), inima sa va fi pentru arginții lui Balac³⁹.

Putem observa perseverența în răutate a acestui profet nebun, căci după ce i se dezvăluie, de către Îngerul Domnului că, drumul pe care merge este unul greșit, în loc să-și recunoască greșelile, pare pus pe negociere („dacă este rău în ochii Tăi” Nm. 22.34). În loc să se lase în seama lui Dumnezeu să decidă ce este de făcut, el propune deja ce crede el că ar fi bine de făcut (Socoteanu 2002).

Demnitatea lui Balaam ca persoană, este complet călcată în picioare. Omul este falimentar ... tot ce va fi bun în profeția lui Balaam va fi expresia suveranității lui Dumnezeu și nu va avea nimic în comun cu infidelul Balaam (atât față de Dumnezeu, cât și față de Balac). Balaam are un statut dintre cele mai nenorocite: un sărman profet nebun, o slugă, atât față de Balac, cât și față de Baal⁴⁰.

Cel mai bun lucru pe care-l avem de la Balaam sunt profețiile sale, în care nimic nu este rău, în ceea ce a spus, nimic nu este neadevărat. Balaam este o persoană cu

³⁸ Când Iona nu putea să fie purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, I-a „poruncit peștelui” (Iona 2.10). După cum asina îl purta acum în spinare pe nebunul Balaam, peștele îl purta în pântec pe ne-bunul Iona. Dacă oamenii aleși nu pot recepta glasul divin, Dumnezeu se folosește chiar de animale, în locul oamenilor cu orgoliul nefrânt. Ion Socoteanu, op. cit., p. 33.

³⁹ Balaam beneficiază de un dar din partea lui Dumnezeu (care nu-și retrace niciodată darurile) și rămâne purtătorul acestui dar. El va fi scos din slujba profeției (ucis cu sabia), dar darul nu i se va retrage. Până la moartea sa, Balaam a trebuit să-și pună acest dar la dispoziția lui Dumnezeu, vorbind cuvintele lui Dumnezeu. Cf. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 15-16.

⁴⁰ Orice compromis, de la dreptate, chiar temporar, nu duce la câștig, ci umilește. Balaam a fost umilit de Balac, care a înțeles că partea sensibilă a vrăjitorului nu era puterea de a discerne lucrurile sau puterea de a fi implicat în hotărâri cu privire la viitor, ci dependența de arginți. Ion Socoteanu, op. cit., pp. 36-39.

caracterul și comportarea stricte, drept pentru care profeția sa nu se mai identifică cu personalitatea sa (mințea, gândurile, simțămintele, inima). Din păcate, Balaam participă la această impresionantă lucrare numai cu gura sa (Socoteanu 2002). Drumul pe care a mers Balaam, l-a dus la picire, a rostit cuvinte dintre cele mai frumoase, dar n-a avut parte de ele. Balaam era cu inima după câștig mârșav, în timp ce gura vestește lucruri dintre cele mai frumoase⁴¹.

Balaam a fost profet, căci este un personaj evlavios, care nu a dorit să iasă din porunca lui Dumnezeu. Ajuns la Balac, își rostește cuvintele profetice, provenite de la Dumnezeu, căci Acesta i se arată (Nm. 23.4), pune cuvânt în gura lui (Nm. 23.5), ba chiar Duhul lui Dumnezeu se pogoră peste el (Nm. 23.6). Acțiunile lui Balaam sunt descrise în Scriptură utilizând categoriile profetice, dobândind astfel cuvântul (דָּבָר [dabar]) de la Dumnezeu⁴². În această stare, Balaam însuși se descrie ca profet (Nm. 24.3-4): „bărbatul care vede cu adevărat, cel ce ascultă cuvintele lui Dumnezeu, cel ce are știință de la Cel Preaînalt și vede descoperirile lui Dumnezeu, ca în vis, dar ochii îi sunt deschiși” (Nm. 24.15-16).

Textul biblic îl prezintă pe Balaam și ca un vrăjitor⁴³, căci solii regelui Balac, vin la acesta având în mâini daruri pentru ghicit, specifice vrăjitorilor (קְסָמִים [kesamim], adică „ghiciri”). Apoi, la un moment dat, Balaam „nu mai aleargă”, după obicei, după vrăjitorii, „blesteme magice (נְהַשִּׁים [nehašim])” (Nm. 24.1), ceea ce înseamnă că până atunci o făcuse. Însă, și după acest episod, Balaam se întoarce la practicile vrăjitorești, căci, la moartea sa, este numit vrăjitor: קוֹסֵם [kosem] (Io. 13.22). Observăm astfel o evoluție oscilantă a lui Balaam.

6. A FOST BALAAAM PROFET?

Deși narațiunea (Nm. 22-24) nu amintește niciun aspect negativ în legătură cu Balaam, aceasta indică faptul că el doar a proclamat cu gura, și nu din toată inima mesajul lui Dumnezeu și că a fost trimis acasă, fără a fi plătit de Balac (Nm. 24.10). Persoana sa este pusă într-o lumină nefavorabilă, deși narațiunea din Numeri 25 nu-i atribuie vreun amestec în adulterul spiritual al lui Israel. Balaam este acuzat totuși de a fi sfătuit pe madianiți (posibil aliați ai Moavului, cf. Nm. 22.7) cum să procedeze pentru a-i face pe israeliți să se lepede de Dumnezeu și să se predea zeității moavite: Baal-Peor (Nm. 31.16). Acesta poate fi motivul pentru care israeliții

⁴¹ Pe de o parte, Balaam ne oferă o profeție foarte importantă (poate cea mai frumoasă din cărțile lui Moise), iar pe de altă parte, se observă o detașare totală de subiectul profeției. Cf. Ion Socoteanu, op. cit., p. 50.

⁴² Activitatea lui Balaam este descrisă în termenii uzitați și pentru alți profeți biblici, și este numită „pildă” (מִשָּׁל [mašal]) și „discurs profetic” (נְאוּם [neaum]). Cf. Lect. Dr. Alexandru Mihăilă, *Valaam, vrăjitor sau profet?*, în ziarul „Lumina”, 11 august, 2011, <http://ziarullumina.ro/theologica/valaam-vrajitor-sau-profet>.

⁴³ Deși Balaam, prin profeția sa, „străbate timpurile până departe în epoca Aceluia pe care îl vede născându-se ca descendent al lui Iacov”, rămâne un vrăjitor moavit. Cf. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 44.

I-au ucis și pe Balaam când i-au măcelărit pe madianiți (Nm. 31.8, Io. 13.22). În celelalte locuri din Vechiul Testament în care este amintit, Balaam este înfățișat într-o lumină moderată, fiind considerat doar o parte a planului lui Balac de a distruge pe Israel. Pe de altă parte, în Noul Testament, Balaam este perceput negativ, o persoană păcătoasă, vicioasă, care ispitește și îndeamnă la păcat (EBD). Interesantă este dorința lui de a „muri cu dreptii” (Nm. 23.10).

Balaam n-a fost profet, cel puțin la începutul narațiunii, el este vrăjitor, ghicitor (חַקֹּסִים [hakosem] cf. Io. 13.22) păgân, „baru”, prezicător, tâlcuitor de oracole (Nm. 22.7), blestemele sale fiind recunoscute pentru eficiența lor în toată lumea păgână (Nm. 22.6). În acest sens, bătrânii Moavului și cei din Madian i-au adus קְסָמִים [kesamim], taxa, plata (bani, onorariu), conform obiceiului, „daruri pentru ghicitor” (Nm. 22.7). Asemenea unui ghicitor păgân, a recurs la vrăji, incantații, adică נְחָשִׁים [nehașim], de la נֶחֱשׁ [nahash], iar rostirea formulilor magice o îndeplinea printr-un fel de sâșăit, asemănător șerpilor (Unger 1994) cf. Nm. 24.1.

Apoi, Balaam este profet, căci profetește, „Duhul lui Dumnezeu a fost peste el” (Nm. 23.6, 24.2), se descrie ca profet: „bărbatul cel ce vede cu adevărat; ... cel ce aude cuvintele lui Dumnezeu, cel ce cu ochii deschiși a văzut în somn⁴⁴ vedenia Celui-Atotputernic” (Nm. 24.3-4), „cel ce știe știința Celui-Preaînalt” (Nm. 24.15-16). Mai mult, despre Balaam Scriptura spune că a renunțat la vrăjitorii („semne prevestitoare” נְחָשִׁים [nehașim] cf. Nm. 24.1).

Balaam a văzut că Domnului îi este bineplăcut să-l binecuvânteze pe Israel, când a observat că la sacrificiile aduse, niciun demon nu este prezent, nicio putere ostilă nu îndrăznește să se arate, slujitorii răului care de obicei îl asistau la blesteme, acum lipseau. „Dreptatea lui Dumnezeu”, manifestată în cuvintele lui Balaam, poate fi întâlnită în „Cuvântul lui Dumnezeu, care a fost plasat în gura lui”. Dacă „Duhul lui Dumnezeu” s-a pogorât asupra lui, dacă „dreptatea lui Dumnezeu” a devenit cunoscută și se manifestă în răspunsurile sale, trebuie să credem în cuvintele sale, care sunt cuvinte profetice și divine. Este dificil de găsit, în altă parte a Scripturii, un profet despre care să citim că „Duhul lui Dumnezeu s-a pogorât peste el” (1 Rg. 19.23). Un elogiu surprinzător îi este adus lui Balaam (Nm. 24.3-4), fiind prezentat drept un adevărat văzător; Origen consideră că i se datorează laudă multă, deoarece nu găsim pe Moise sau un alt profet plasat atât de sus (Origene 1951).

Acolo unde Balaam este numit profet, el își face pe deplin treaba, asemenea unui profet. Este aproape imposibil să ne închipuim ceva mai mareț, în întreaga literatură profetică, ca profețiile sale, care poartă, în fiecare detaliu, pecetea inspirației divine (Watson 2003).

⁴⁴ Termenii „(el care) cade”, din textul masoretic, au fost traduși în Septuaginta prin: „în somn/vis”; imaginea omului inspirat, care se prăbușește la pământ, sub efectul duhului profetic, este înlocuită în greacă printr-o referire la vis, care (cf. Nm. 12.6) este mijlocul privilegiat prin care Dumnezeu se adresează celorlalți profeți, în afară de Moise. Cf. Gilles Dorival și Mihai Moraru, nota 24,4, în *Septuaginta 1*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 493.

De asemenea, este cert că se afla într-o oarecare legătură/relație cu Dumnezeu (Nm. 22.9,20,22-35, 23.4,16). El este în mod clar un magician păgân, în slujba lui Dumnezeu, care, probabil, asemenea lui Ietro (Ex. 18) și Rahav (Io. 2), a fost condus la recunoașterea lui Iahve chiar de puternica influență a lui Dumnezeu, care s-a manifestat în Egipt și în pustiu, și care a făcut o puternică impresie în rândul popoarelor vecine (Ex. 15.14, Io. 2.9-10, 5.1). Probabil Balaam s-a hotărât să-L slujească pe Iahve, din interes, deoarece, un astfel de Zeu ar fi mult mai avantajos, și probabil acesta a fost raționamentul pentru care s-a decis să-și rostească incantațiile în numele lui Iahve. „Cazul” lui Balaam este neobișnuit, pentru că, deși l-a cunoscut pe Iahve, din cauza corupțiilor păgâne, cunoașterea i-a fost întunecată, distorsionată, viciată, afectată de lăcomie. O astfel de combinație de magie păgână și lăcomie personală în misiunea lui Iahve nu putea fi permanentă sau statică. Fiind compatibilă doar într-o stare tranzitorie, Balaam trebuia să-și abandoneze credința păgână și nemăsurata sa dragoste de câștiguri sau pe Iahve, trebuia să ia o decizie, în special când solii regelui Balac l-au chemat la Moav (Unger 1994).

Balaam a făcut primii pași îndărăt, în ascensiunea sa, în încercarea de a ieși din păgânism, când, în ascuns, în speranța unui câștig, a refuzat indicația divină (Nm. 22.12,20). Al doilea său regres s-a produs atunci când, în mod persistent, dar în zadar, s-a lingușit pe lângă Iahve pentru a-i permite să blesteme pe Israel (Nm. 23.4), pentru a intra în posesia recompensei. Când a văzut că Iahve nu îngăduie să blesteme pe Israel, și-a abandonat plăcerile, arghirofilia și s-a predat influenței divine a „Duhului Sfânt”, care „s-a pogorât peste el” (Nm. 24.2). Astfel, pentru o perioadă, Balaam devine un profet autentic al lui Iahve. Aceasta a fost ultima sa oportunitate, de a părăsi latura întunecată a păgânismului, dar și-a ratat șansa și a pus pe primul plan câștigul. I-a învățat pe madianiți cum să-i corupă pe israeliții pe care nu i-a putut binecuvânta (Nm. 25.1-3, 31.8,16). Exemplul său rău de lăcomie, de căutare a câștigului lumesc, l-a transformat în exemplul tipic pentru învățătorul religios care este momit cu bani, și a servit ca un avertisment repetat de-a lungul întregii Scripturi (Unger 1994).

Neputând să se rupă de arghirofilie⁴⁵, Balaam decade, devine în primă fază un profet-piatră⁴⁶, în care Cuvântul divin n-a rodit. Datorită acestui dublu aspect, Balaam este controversat, unii îl socotesc profet, alții nu, sau îl consideră profet mincinos. Deși Balaam a prorocit despre Hristos, nu trebuie să se mândrească

⁴⁵ O remarcabilă asemănare cu Balaam putem întâlni în Noul Testament în persoana lui Simon Magul, care, mai întâi „a crezut” (F.A. VIII,13) și s-a botezat, dar ulterior, neînțelegând esența creștinismului a vrut să cumpere puterea Duhului Sfânt care se dădea prin „punerea mâinilor” și a sfârșit prin a-și rata misiunea, aceea de a fi ucenic al Domnului. Cf. Dr. E.W. Hengstenberg, translated by J.E. Ryland, *The History of Balaam and his Prophecies*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1848, p. 349.

⁴⁶ Balaam se numără printre acei profeți care au avut de adus un mesaj din partea lui Dumnezeu, dar pe care l-au strigat asemenea pietrelor (Lc. 19.40). Ei vorbeau clar despre Dumnezeu, dar nu aveau nimic în comun în ființa lor cu Dumnezeu, rămânând departe de El. cf. Ion Socoteanu, op. cit., p. 8.

pentru aceasta, căci el nu deține știința viitorului, ci doar repetă cuvintele puse în gura sa de către Divinitate (Origene 1951). Profețiile vor fi suprimate, vorbirea în limbi va înceta, știința va fi abolită (1 Cor. 13.8), chiar și credința și nădejdea, însă dragostea este singura care nu va dispărea (1 Cor. 13.4-5). Așadar pe omul lui Dumnezeu, dragostea este cea care trebuie să îl caracterizeze, ea este cea care trebuie să-i lumineze gândurile, vorbele și faptele, virtute pe care Balaam nu o posedă.

Dumnezeu se folosește de Balaam, de un ghicitor care, prin magie, profita de asistența demonilor, pentru a prevedea viitorul. Dumnezeu se servește de acest vas de rușine, nu numai pentru beneficiul unei națiuni, ci pentru lumea întreagă. Dumnezeu interzice săvârșirea răului, însă Balaam era familiar demonilor și rămâne uimit și surprins de autoritatea celui ce interzice săvârșirea răului, acțiune care nu contraria pe demoni. Dumnezeu nu-i anulează lui Balaam libertatea, de aceea îi îngăduie să plece la Moav, cedând în fața dorinței de câștig a omului lacom. Dacă Balaam ar fi fost vrednic, Dumnezeu i-ar fi pus cuvintele Sale în inimă și nu în gură, dar, pentru că în inima lui Balaam exista dorința și pasiunea de câștig, Cuvântul lui Dumnezeu nu-și avea loc acolo. Cu toate acestea, o minunăție și frumoasă providență divină poate fi observată aici, deoarece profețiile date lui Israel n-ar fi putut ajunge la Neamuri; Dumnezeu se folosește de Balaam, prin intermediul căruia, cel care avea încrederea tuturor națiunilor (Origene 1951), a reușit să-i familiarizeze cu tainele venirii lui Hristos, prin profeția despre steaua ce va vesti nașterea Împăratului.

Pentru că în creștinism finalul (vieții) este mai important (nu înseamnă că se nesocotesc celelalte etape ale vieții), putem spune că Balaam n-a fost profet, a fost chemat de Dumnezeu la profeție, dar nu l-a obligat, ci prin propriile eforturi și dorind aceasta (liberul arbitru), trebuia să răspundă pe măsură acestei chemări. Putem spune că Balaam putea să ajungă profet, dar s-a ratat.

7. CONCLUZII

Pentru a afla răspunsul la întrebarea dacă a fost sau nu Balaam profet, este foarte important cum punem întrebarea:

Dacă ne întrebăm dacă Balaam a fost folosit de Iahve ca mesager al cuvântului Său, răspunsul este unul afirmativ. Prin Balaam, Dumnezeu a transmis lumii întregi că își respectă promisiunile făcute, atât cele referitoare la legământul față de poporul ales, precum și cea referitoare la trimiterea unui Mântuitor (al cărui semn va fi steaua din Iacov).

Însă, dacă schimbăm întrebarea și căutăm să aflăm dacă Balaam a fost original/autentic/veritabil și cu adevărat profet al lui Iahve, nu vom putea oferi același răspuns afirmativ. În comparație cu alți profeți (Moise, Isaia, Ieremia), Balaam nu se poate alătura lor nici prin credință, nici prin ascultare, nici prin vorbe, nici prin fapte și nici prin gânduri (inimă). Singurul domeniu în care Balaam poate fi

comparat cu profeții este cel al profețiilor. Astfel, putem spune că Balaam nu a fost un profet adevărat, ci, cel mult, unul fals.

Poate pentru a putea stabili dacă Balaam a fost profet sau nu, ar trebui să aflăm care a fost rolul său. Putem considera că iconomia divină s-a folosit de Balaam (fără a-i anula liberul arbitru) potrivit cu împrejurările și chiar cu virtuțile sau patimile sale.

Profetismul este un dar excepțional, care poate fi primit pe moment și în mod excepțional și de persoane păcătoase, chiar păgâne, pentru că la Dumnezeu totul este cu puțință, poate întoarce blestemul magic al vrăjitorilor în binecuvântări și profeții (Mihăilă 2011).

La un moment dat, Balaam a fost profet, căci rostește נשנ [mașa], παραβολή, adică pildă), ננ [neum] (discurs profetic). Balaam L-a văzut pe Dumnezeu (Nm. 24.1-3), a auzit cuvintele lui Dumnezeu (Nm. 22.35), Dumnezeu i-a pus Cuvântul Său în gură (Nm. 23.16), dar inima i-a rămas goală, toate darurile primite de la Dumnezeu nu s-au concretizat într-o schimbare a mentalității, într-o rupere de preocupările lumești. Balaam putea fi profet, dar n-a reușit, căci avea gură de profet și inimă arghirofilă.

Pentru că în creștinism, contează foarte mult finalul, putem concluziona și afirma că Balaam a ratat ocazia sa.

A avut posibilitatea să devină profet, dar nu și-a lucrat talanții, a fost leneș, nepăsător față de darurile și oportunitățile prin care putea să-și transforme viața și să-L slujească pe Adevăratul Dumnezeu, care dă adevărata plată: nemurirea-mântuirea-învierea.

Profeții erau aleși de Dumnezeu dintre oameni deosebiți (drepti, credincioși, înțelepți), dacă Balaam ar fi fost un astfel de om, ar fi îndeplinit cuvântul Scripturii: „Omul înțelept ascultă și devine mai înțelept” (Pr. 1.5), și, dintr-un vrăjitor, ar fi devenit un profet al Dumnezeului Adevărat. Dumnezeu dă posibilitatea celui înțelept să devină mai înțelept (Pr. 9.9), dar acest drum al devenirii, trebuie parcurs de om, de bună voie.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

A: www.abarim-publications.com.

ABJ: *The Ancient Book of Jasher referred to in Joshua and Second Samuel*, translated into English, published by M.N. Noah & A.S. Gould, New York, 1840.

B: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 2001

C: *Coran*, ediția IV, Ed. Islam, Buc., 2006.

CJ: *Chronicles of Jerahmeel*, translated by Gaster, Royal Asiatic Society, London, 1899.

DB: *Dictionnaire de la Bible*, tome premier, deuxième partie, Letouzey et Ane, Editeurs, Paris, 1912.

G: *Genesis*, translated by Rabbi Dr. H. Freedman, B.A., Ph.D., vol. I, in „Midrash Rabbah”, The Soncino Press, London, 1961.

- ISBE: *International Standard Bible Encyclopedia*, www.internationalstandardbible.com.
 JE: *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.
 MLD: *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars IV. Numeri*, Ed. Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 1994.
 PHS: *Pentateuchus: Hebraeo-Samaritanus*, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1790.
 S: *Septuaginta 1*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.
 SBEL: *The Sacred Books and Early Literature of the East. Medieval Hebrew. The Midrash. The Kabbalah*, volume IV, Parke, Austin, and Lipscomb, Inc., New York/London, 1917.
 SBT: *Soncino Babylonian Talmud*, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, The Soncino Press, London, www.halakhah.com.
 TEBD: *The Eerdmans Bible Dictionary*, Allen C. Myers, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1987.
 TLVB: *The Latin Vulgate Bible*, www.vulgate.org.

B. Literatură secundară

- Albright 1968: William Foxwell Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Eisenbrauns, 1968.
 Albright 1944: W.F. Albright, *The Oracles of Balaam*, in „Journal of Biblical Literature”, vol. 63, no. 3, 1944.
 Allen 1973: Ronald Barclay Allen, *The Theology of the Balaam Oracles: A Pagan Diviner and the Word of God*, Ronald Allen, Dallas, 1973.
 Ambrozie 1994: Sfintul Ambrozie, *Scrisori*, traducere și note de Prof. David Popescu, în col. P.S.B., vol. 53, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1994.
 Apple 2009: Rabbi Dr. Raymond Apple AO RFD, *Bilam & Jesus*, www.oztorah.com.
 Augustini 1863: Sancti Augustini, Hipponensis Episcopi, *De Diversis Quaestionibus Ad Simplicianum*, in col. „Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina”, vol. XL, tomus sextus, J.-P. Migne Editorem, Paris, 1863.
 Baskin 1983: J.P. Baskin, *Origen on Balaam: The Dilemm of the Unworthy Prophet*, in „Vigiliae Christianae”, vol. 37, no. 1/1983.
 Bigg 1902: Rev. Charles Bigg, D.D., *Critica land Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, second edition, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902.
 Butler 1839: Joseph Butler, LL.D., *Upon the Character of Balaam*, in „Fifteen Sermons”, a new edition, Thomas Tegg, London, 1839.
 Cox 1884: Samuel Cox, *Balaam: An Exposition and a Study*, Kegan Paul, Trench & Co., London, 1884.
 Dijkstra 1995a: Meindert Dijkstra, *Is Balaam also among the Prophets?*, in „Journal of Biblical Literature”, vol. 114, no. 1, 1995.
 Dijkstra 1995b: Meindert Dijkstra, *The Geography of the Story of Balaam: Synchronic reading as a Help to Date a Biblical Text*, in „Synchronic or Diachronic?: A Debate on Method in Old Testament Exegesis”, Edited by Johannes C. de Moor, E.J. Brill, Leiden, 1995.
 Eusebiu 1920: Eusebius of Caesarea, *The Proof of the Gospel*, vol. II, translated by W.J. Ferrar, Christian Knowledge, London, 1920.
 Freedman 2012: Rabbi Bob Freedman, *Out of Left Field: The Portion of Balak*, in „Parashat Balak”, www.ajrsem.org.
 Goldstein 2010: Rabbi H. Rafael Goldstein, *Parashat Balak*, www.ajrsem.org.

- Gordon 1916: Alexander R. Gordon, *The Prophets of the Old Testament*, George H. Doran Company, New York, 1916.
- Grigorie 1982: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, traducere, note și indice Ioan Buga, în col. P.S.B., vol. 29, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1982.
- Hengstenberg: Dr. E.W. Hengstenberg, translated by J.E. Ryland, *The History of Balaam and his Prophecies*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1848.
- Ioan Gură de Aur 1987: Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliu la Facere*, vol. I, traducere, introducere, indici și note Pr. D. Fecioru, în col. P.S.B., vol. 21, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1987.
- Jones 1990: Alfred Jones, *Jones' Dictionary of Old Testament Proper Names*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1990.
- Josephus 1999: Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, traducere și note Ioan Acsan, Ed. Hasefer, Buc., 1999.
- Kalisch 1887: M.M. Kalisch, Ph. D., M.A., *Bible Studies*, Part I, *The Prophecies of Balaam (Numbers XXII. to XXIV) or the Hebrew and the Heathen*, Longmans, Green and Co., London, 1887.
- Lane 2011: Hazzan Marcia Lane, *Parashat Balak*, www.ajrsem.org.
- Mackintosh: C.H. Mackintosh, *Lămuriri asupra cărților Numeri și al Deuteronomului*.
- Mann 1988: Thomas Wingate Mann, *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, John Knox Press, Louisville, 1988.
- Mihăilă 2011: Lect. Dr. Alexandru Mihăilă, *V'alaam, vrăjitor sau profet?*, în ziarul „Lumina”, 11 august, 2011, www.ziarullumina.ro.
- Millard 2006: Allan Millard, *Authors, Books and Readers in the Ancient World*, in „The Oxford Handbook of Biblical Studies”, Oxford University Press, 2006.
- Moore 1990: Michel S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, Scholars Press, Atlanta, 1990.
- Neaga 1994: Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Veciul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
- Orelli 1885: C. von Orelli, *Old Testament Prophecy Consummation of God's Kingdom, traced in its Historical Development*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1885.
- Origen 1981: Origen *Omiliu la cartea Numeri*, traducere, studiu introductiv și note Pr. Prof. Teodor Bodogae, în col. P.S.B., vol. 6, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981.
- Origen 2006: Origen, *Omiliu, comentarii și adnotări la Geneză*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006.
- Origene 1951: Origene, *Homelies sur les Nombres*, introduction et traduction de Andre Mehat, in col. „Sources Chretiennes”, no. 29, Les Editions du Cerf, Paris, 1951.
- Damaschin 1976: Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. „Filocalia”, vol. 5, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1976.
- Philo: Philo Judaeus, *The Cherubim*, in „The Works of Philo Judaeus”, Christian Classics Ethereal Library.
- Safren 1988: Jonathan D. Safren, *Balaam and Abraham*, in „Vetus Testamentum”, vol. 38, fasc. 1, January, 1988.
- Selms 1995: A. van Selms, *Balam*, în „Dicționar Biblic”, Ed. Cartea Creștină, Oradea, Buc., 1995.
- Sharon 2008: Diane M. Sharon, Ph. D., *Parashat Balak*, www.ajrsem.org.
- Sherwood 2002: Stephen K. Sherwood, *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, The Liturgical Press, Collegeville, 2002.

- Socoteanu 2002: Ion Socoteanu, *Balaam și Balac*, Buc., Ed. Theophille, 2002.
- Sturdy 1976: John Sturdy, *Numbers*, Cambridge University Press, 1976.
- Teodoret 2007: Teodoret of Cyrus, *The Questions on the Ontateuch*, volume 2, translation, introduction and commentary Robert C. Hill, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007.
- Aquinas: Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologies*, Christian Classics Ethereal Library.
- Thompson 2000: Thomas L. Thompson, *Problems of Genre and Historicity with Palestine's Inscriptions*, in „Congess Volume: Oslo 1998”, „Supplements to Vetus testamentum”, vol. 80, Editated by A. Lemaire & M. Saebo, Brill, Leiden, 2000.
- Unger 1994: Merrill F. Unger, *Biblical Demonology: A Study of Spiritual Forces at Work Today*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1994.
- Vasile cel Mare 1988: Sfântul Vasile cel Mare, „Epistole”, traducere, introducere, note și indici Preot Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. P.S.B., vol. 12, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1988.
- Watson 2003: Rev. Robert A. Watson, „The Expositor's Bible: The Book of Numbers”, Hodder & Stoughton, New York, 2003, The Project Gutenberg EBook, www.gutenberg.org.
- Whyte 1896: Alexander Whyte, „Bible Characters: Adam to Achan”, Oliphants Andreson and Ferrier, London&Edinburgh, 1896.

FUNDAMENTAREA BIBLICĂ A TERMINOLOGIEI TRINITARE LA PĂRINȚII GRECI AI BISERICII DIN VEACUL AL IV-LEA

LUCIAN CARP

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
lavrentiecarp@yahoo.com

Abstract: The case regarding the controversy of Trinitarian terms is one that, amazingly, continues to our days, although the dispute was settled long ago. But the credit for establishing the trinitarian terminology belongs to the Church Fathers, especially to those dating in the fourth century. They were able to develop a well-articulated theology, true to Scripture and Church tradition both at the semantic and the lexical levels. In this article, we analyze three crucial aspects: (1) to what extent was the Scripture the benchmark for the Fathers, (2) how faithful is their theology to the Old and especially to the New Testament at the semantic level and then (3) at the lexical level.

Key-words: Trinity, *hypostasis*, substance, *homoousios*, person, Holy Fathers, linguistics, Holy Scripture.

Cristalizată la capătul a mai multe secole în cadrul teologiei creștine sub presiunea filozofiei, terminologia trinitară stârnește și astăzi controverse. Are ea la bază Scriptura și cuvântul evanghelic lipsit de pretenții sau este de sorginte profană, tributară îndeosebi sistemelor filozofice de până în veacul al IV-lea? Cu alte cuvinte, Părinții Bisericii, care au trebuit să expună învățătura dreaptă despre Dumnezeu cel întreit în Fețe, au fost fideli conceptelor ce se regăsesc în paginile Bibliei sau au folosit noțiuni filozofice existente anterior, trădând astfel puritatea cuvântului evanghelic pentru a inaugura o linie diferită pe care s-a înscris teologia în următoarele secole?

Cercetarea filologică a terminologiei trinitare ne-ar putea ajuta la catalogarea, pe cât posibil, imparțială: se poate constata o sursă de inspirație scripturistică sau una filozofică profană? În aflarea răspunsului vom merge chiar pe urma disputelor din acele vremuri pe marginea acestei chestiuni, când a fost nevoie să se dea un răspuns temeinic acuzelor că sursa de inspirație în alegerea termenilor nu este Scriptura. Pentru a da coerență demersului nostru, vom analiza succesiv trei aspecte ale alegerii terminologiei: (1) în ce măsură au avut Sfinții Părinți Scriptura ca punct de reper, (2) cât de fidelă este teologia lor față de Vechiul și, mai ales, de Noul Testament la nivel semantic și apoi (3) la nivel lexical.

Menirea cercetării noastre pe linie filologică este să aducă un punct de vedere obiectiv asupra controverselor dacă teologia trinitară este o dezvoltare a revelației biblice sau a fost tributară curentelor filozofice ale vremii. Valoarea unei astfel de cercetări își va dovedi utilitatea prin faptul că răspunde unor teze insuficient argumentate pe tema în discuție.

Chiar la noi în țară, elevii de seminar sunt îndrumați, în prima lor fază de formare teologică, de manualul de *Dogmatică ortodoxă* pe ideea influenței puternice a filozofiei: „neavând la început termeni tehnici speciali, Sfinții Părinți au fost obligați să împrumute acești termeni din filosofia păgână, latină și greacă” (Remete 1996, p. 154). Este dat drept exemplu termenul *ousia*, care ar fi fost împrumutat de la Aristotel. Acesta privea *ousia* în două feluri, esența specifică, latura comună a indivizilor din aceeași specie, și esența concretă, existența individuală (Remete 1996, p. 154). Există și situații îmbucurătoare, tot în mediul teologic românesc, voci care afirmă contrariul mult mai bine argumentat și cu o ținută științifică superioară. Părintele Profesor Constantin Voicu nota că „prin erezii, s-a încercat ca deodată cu noțiunea de Logos, ca și cu alte categorii filozofice, să se introducă în creștinism și ceva din spiritul elen. (...) Logica greacă (păgână), o dată admisă conducătoare sau și numai lămuritoare principală, ducea firesc spre erezie” (Voicu 1963, p. 9). Totuși se pot constata, la nivel de manual de dogmatică pentru seminarii, și voci fidele tradiției bisericești, precum Profesorul Protoiereu Mihail Pomazanski, care a activat în Biserica Rusă din diaspora SUA: „dogmele nu sunt întemeiate pe concepții raționale ale unor indivizi separați, fie ei chiar și părinții și învățătorii Bisericii, ci mai curând pe învățătura Sfintei Scripturi și pe Sfânta Tradiție Apostolică” (Pomazanski 2009, p. 21)¹, deci nicidecum pe idei filozofice, ci pe învățătura inspirată aflată în Scriptură sau pe Tradiția internă a Bisericii.

Dar teoriile de la noi sunt adesea reflexii ale celor din străinătate, mai ales că exigențele științifice occidentale, net superioare celor de la noi, sunt importate cu ușurință. Totuși o preluare servilă, pripită, nu poate fi benefică. Dimpotrivă, o receptivitate critică ar da mai multă credibilitate propriei tradiții și ar aduce mai multe beneficii de pe urma rezultatelor cercetărilor din străinătate.

În mediul neortodox occidental au fost emise ambele opinii, atât a fidelității scripturistice, cât și a influenței filozofiei asupra terminologiei creștine. Exponenții principali sunt englezul Hatch și germanul von Harnack, primul negând vreo influență a filozofiei grecești asupra Părinților, iar al doilea susținând că, dimpotrivă, gândirea lor a fost atât de mult îmbibată de ea, încât „doctrina lor a stricat și distorsionat creștinismul original autentic” (Hanson 1988, p. 856). Se pare că Harnack a avut mai mare aderență, „a pus stăpânire permanentă pe teologii și istoricii de după Reformă. În ciuda faptului că această concepție a sa despre elenizare ca o corupere a Evangheliei a fost supusă unor critici devastatoare în privința mai multor aspecte, validitatea ei” rămâne în picioare, fiind „implicată în

¹ Precizăm, de asemenea, că opera a fost publicată în rusește în 1963 în New York, apoi tradusă în engleză după 10 ani.

discuții” teologice, cum ar fi cea „despre (ne)pătimirea divină” (Gavrilyuk 2013, p. 17-18).

Combaterea tezelor lui von Harnack de către Paul Gavrilyuk într-o cercetare recentă (2006) privind nepătimirea divină, luată drept caz de departajare, are ca scop tocmai „demontarea concepției potrivit căreia mesajul Bibliei a fost corupt în perioada patristică de filozofia elenistică” (Gavrilyuk 2013, p. 7). Cazul concret invalidează și teza generală ce nu are, astfel, acoperire. Un alt studiu de caz, care vizează aceeași problemă a împrumutului de termeni și chiar concepte din filozofia greacă, îl constituie cel al Prof. Dr. David Bradshaw, *Aristotle East and West – Metaphysics and the division of Christendom* (2004), în care se urmărește evoluția semantică a conceptului de „energeia” de la filozofii clasici până în Evul Mediu ecleziastic. Ambele dovedesc o revalorificare semantică din partea Sfinților Părinți a unor termeni consacrați în mediul păgân, *energeia* și *apatheia*, și utilizați cu alte sensuri în creștinism. Mai mult decât atât, se remarcă o scindare între Răsărit și Apus, între Părinții veacurilor primare și teologii moderni. Aceste disocieri provin de la Fericitul Augustin, care a rămas puternic tributار filozofiei păgâne, pe când Părinții răsăriteni s-au distanțat de ea în mod evident. Mai departe, ruptura definitivă a survenit odată cu apariția scolasticii în Apus, care s-a întors spre filozofii clasici și s-a produs o despărțire și mai evidentă între Răsărit și Apus, concretizată în schisma Bisericii.

Având în vedere, așadar, distanțarea Occidentului de tradiția răsăriteană și apoi evoluția târzie într-o direcție nepatristică, intelectualistă, nu este greu de intuit că punctele de vedere diferite privind fidelitatea scripturistică a teologiei patristice provin din direcția celor două tabere distincte: occidentală și răsăriteană. Rolul unei cercetări filologice este tocmai acela de a elimina părtinirea, privind problema, pe cât posibil², detașat de apartenența la un curent sau altul. Cu alte cuvinte, preluând de la cei doi cercetători menționați mai sus metoda studiului de caz, vom încerca să studiem faptele de limbă, nu interpretările lor³. Iar pentru că problematica propusă este una spinoasă și atinge multe orgolii, abordarea se impune a fi una cât se poate de tehnică și circumscrisă dezbaterii, anume cât de mult se regăsește Biblia în formularea termenilor trinitari ca miez al dezvoltărilor teologice ulterioare.

² Subiectivitatea nu poate fi evitată. Apartenența mea ca monah la Biserica Ortodoxă îmi impune un anumit crez. Însă acest lucru nu implică în mod necesar o abordare tendențioasă. Subiectivitatea poate fi chiar benefică pentru o mai atentă analiză.

³ Pentru cineva format într-un mediu occidental sau răsăritean este greu de depășit tentația de a vedea în scrierile patristice asemănări și distincții, concepte și termeni cu care este familiarizat el însuși. Ori analiza expresiilor și sistemelor patristice concrete este cea care poate înlătura orice urmă de eroare subiectivă.

1. BIBLIA CA REPER ABSOLUT LUAT DE SFINȚII PĂRINȚI ÎN FORMULAREA TEOLOGIEI TRINITARE

Scriptura nu conține definiții clare, ci este doar un izvor primar al credinței și ea se caracterizează prin lipsa unui sistem, a unei prezentări bine structurate a concepției despre Treime. Cu atât mai puțin se poate vorbi de termeni consacrați. Călea onestă de a defini dogmatic în termeni cât mai preciși taina Treimii și Unimii este de a identifica mai întâi conceptele cu care se operează, abia apoi de a exprima aceste concepte în termeni cât mai potriviți. Mai important decât a folosi cuvintele Scripturii este de a-i păstra sensurile, abia apoi de a utiliza termeni extrași din cuprinsul ei. Aceasta deoarece avem a face cu noțiuni vagi, ce au nevoie de clarificări.

Mai întâi trebuie să precizăm că avem în vedere scrierile celor mai renumiți Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea, anume Sf. Alexandru al Alexandriei, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa, și hotărârile Sinoadelor Ecumenice I și II de la Niceea și Constaninopol. Bineînțeles că sunt mult mai mulți cei care și-au adus aportul, dar aceștia sunt reprezentativi. Iar secolul al IV-lea a fost apogeul și încununarea dezbatelor anterioare. Nu acum și nu doar acești Părinți au formulat dogma Treimii, ci în ei și în acel secol și-au găsit exprimarea toți ceilalți anteriori într-un mod deplin și pentru tot restul timpului.

Sfinții Părinți disting trei entități separate: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Care converg într-o unitate indisolubilă. Au operat aceste distincții pentru a apăra dreapta credință de învățăturile eretice care fie le contopeau până la identitate, fie le despărțeau până la înstrăinare una de alta. Scopul lor a fost să salveze nealterată învățătura bisericească, ce exista deja și s-a perpetuat de la apostoli, de concepțiile eretice, care veneau pe fondul unor înțelegeri greșite. Veridicitatea teologiei lor este mai presus de îndoială, pe de o parte, iar pe de alta, nu constituie temă de dezbatere pentru lucrarea de față. Corectitudinea teologiei lor nu este dată de o justă interpretare la nivel lingvistic a Bibliei, ci este susținută de descoperiri dumnezeiești și minuni care atestau afirmațiile lor⁴. Însăși Sfânta Scriptură este o carte inspirată și doar prin descoperire se poate interpreta corect mesajul ei⁵. De aceea nu se poate vorbi despre o fidelitate lingvistică urmărită de Părinți, pentru că nu aveau în vedere acest lucru, ci de una extralingvistică, mai presus de exprimări. Noi doar

⁴ Chiar la Sinodul I Ecumenic este celebră intervenția Sf. Spiridon, care a făcut prin minune să se despartă o cărămidă pe care o ținea în mână în lutul, apa și focul din care a fost alcătuită, pentru a pune capăt disputelor în cuvinte dintre eretici și ortodocși (V.Sf. decembrie, p. 225).

⁵ Rațiunea omenească este greu să surprindă logica Scripturii pentru că se fac referiri la alte realități, care nu sunt de ordin material. Numai inspirația poate ajuta mintea să descopere sensurile adevărate ale Bibliei. O încercare de a interpreta strict la nivelul limbii și al exprimării, fără a avea experiența lucrurilor de natură spirituală asemănătoare celor descrise în paginile ei, va eșua în a surprinde corect sensurile expresiilor.

reconstituim un proces lingvistic care s-a derulat de la sine, fără să fi fost avut special în vedere.

Așadar, totul se derulează în jurul acestor trei realități. Tatăl este Dumnezeu nevăzut, descoperit în anumite vedenii relatate în Noul Testament: glasul care dă mărturie din cer despre Fiul la botezul în Iordan și la Schimbarea la Față de pe munte (Mt. 3, 17; 17, 5). Fiul este Dumnezeu întrupat, Care a transmis Evanghelia prin apostoli. Iar Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și este numit doar indirect Dumnezeu, Care S-a pogorât din cer peste apostoli (Fapte 2, 4). În privința acestor trei entități nu există dubii, doar identificarea caracteristicilor lor ridică probleme și nevoia de a găsi termeni tehnici, definatorii. Avem lucrurile semnificate corect identificate. Până aici notăm fidelitatea la nivel semantic față de Biblie. Deși nu este un aport remarcabil, totuși îi individualizează prin faptul că doar ei, Părinții, au mers pe sensurile genuine ale Scripturii, pe când ereticii au deraiat, sub o influență străină, cea a gândirii filozofice, nu biblice.

Un alt aspect ce trebuie luat în considerare este acela că opiniile exprimate în legătură cu Sfânta Treime sunt argumentate din abundență cu citate scripturistice. Nu găsim afirmații fără acoperire biblică. Chiar dacă se face uz și de alte argumente, din tradiția Bisericii sau din propriile observații, ele doar completează ceea ce s-a spus pe temeiul Scripturii. Ceea ce înseamnă că sensurile și termenii folosiți vor fi de proveniență biblică, de o fidelitate maximă. Iar tradiția bisericească și comentariile personale au ca izvor sau sunt într-o strânsă legătură cu mesajul biblic. Niciun Părinte nu a folosit metode și silogisme filozofice și nici nu a adus mărturii de la alți scriitori și gânditori decât cei din cadrul Bisericii pentru că aveau încredințarea că Evanghelia nu poate fi înțeleasă decât de cei ce au crezut în Hristos⁶.

Dacă ereticii cochetau cu filozofia profană și-și făceau un nume mare din faptul că sunt iscusii în a jongla cu teoriile marilor filozofi, Sfinții Părinți respingeau și condamnau concepțiile acelora, cu atât mai puțin se inspirau sau puneau vreun preț pe scrierile lor sau chiar pe metoda lor de raționare. Chiar dacă au avut o educație puternică profană, în materie de credință nu au contat teoriile învățate la școlile frecventate de ei. Ba chiar cunoașterea lor a luat naștere pe altă cale decât cea discursivă și pe alte temeuri. Elocventă este afirmația Sf. Vasile cel Mare în scrisoarea către Eustațiu: „După ce mi-am cheltuit mulți ani din viață cu lucruri deșarte și întreaga tinerețe mi-am risipit-o cu truda zadarnică de a agonisi învățăturile înțelepciunii despre care Scriptura spune că-i nebulie față de înțelepciunea cea adevărată, m-am trezit în sfârșit ca dintr-un somn adânc și mi-am îndreptat privirea spre minunata lumină a adevărului evanghelic...” (PG 32, 824A). Este vorba de o convertire nu doar a gândirii, ci și a vieții; Sfântul nu doar că a recunoscut superioritatea Evangheliei, ci a lăsat în urmă înțelepciunea profană

⁶ „Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (Mt. 11, 27). Cunoașterea lui Dumnezeu este rezervată celor ce primesc luminare de la Hristos prin credința în El.

pentru ea. Partea pozitivă din educația din tinerețe o constituie abilitatea intelectuală, capacitatea de sistematizare și sintetizare a cunoștințelor. Cu această formație academică au pătruns și s-au mișcat pe terenul credinței revelate, în contrast cu ereziarhii, care amestecau concepțiile profane cu cele bisericesti.

Înainte de a merge mai departe, subliniem fidelitatea expresă manifestată de Părinți, dependența lor față de textul Scripturii și grija de a nu se abate de la reperatele revelate trasate de ea.

2. FIDELITATEA LA NIVEL SEMANTIC FAȚĂ DE SCRIPTURĂ

Pentru a reuși să dezvolte fără greșală teologia trinitară din paginile Scripturii, Sfinții Părinți au avut ca prioritate, cum e și normal, identificarea sensurilor de bază și păstrarea lor nealterată, abia apoi conservarea termenilor și expresiilor întrebuințate. Numai că, pentru a desprinde ideile fundamentale, a fost nevoie să formuleze ei un sistem bine încheiat pentru că nu a fost expus vreunul în mod desfășurat de către autorii biblici.

Așadar, nu poate fi urmărită o fidelitate *stricto sensu* pentru că nu există măcar o prezentare sistematică a Treimii în Vechiul sau în Noul Testament, ci fidelitatea trebuie urmărită în alcătuirea unei expuneri care să reunească în mod coerent și sintetic cunoștințele despre Dumnezeu revelate disparat în Biblie. În afară de cele trei entități pentru Care există consecvență în a-I denumi (adică Tatăl, Fiul sau Cuvântul și Duhul Sfânt, Care sunt Dumnezeu), nu se găsesc alte noțiuni cristalizate și definitive. Nu sunt dezvăluite în mod explicit nici proprietățile, caracterul de Persoane, nici că sunt distincte, nici că au un fond comun, o ființă veșnică. Cu atât mai puțin nu este folosită o expunere logică, structurată. Nici nu se pot emite astfel de pretenții. Putem numi Scriptura o revelație a adevărului, nu o expunere a lui. Datoria de a-l expune pe înțeles revine apostolilor și învățătorilor bisericesti pentru a-l feri și a contracara deformările eretice.

Există de-a lungul istoriei bisericesti un filon autentic de transmitere a tradiției apostolice, atât a mesajului, cât și a metodei de interpretare. În același timp, însă, a existat și o cochetare permanentă cu științele profane. Aceste două tradiții au mers în paralel. Evident că doar una este autentică și de încredere, dar ușor concurată de tendința spre o interpretare literală. Inițial, în mediul iudaic exista ispita interpretării mozaice a Evangheliei. Ca remediu, Apostolul Pavel impune o altă normă: „Litera ucide, duhul face viu” (2 Cor. 3, 6). Dar exact același principiu funcționează și în privința tentației spre filozofie a creștinilor proveniți din mediul elenic. Această deviere s-a manifestat și a generat reacții din partea Sfinților Părinți. Astfel, Sf. Vasile cel Mare scrie cu durere către episcopii din Apus: „Dogmele Sfinților Părinți sunt disprețuite, tradițiile apostolice nu mai sunt băgate în seamă; în locul lor stăruie acum în Biserici inovațiile unor oameni noi; oamenii au devenit acum tehnicieni ai cuvântului omenesc; în loc să teologhisească despre Dumnezeu, înțelepciunea lumească a ajuns să conducă după ce a dat deoparte marele renume al Crucii” (PSB 12, p. 264). Din aceste rânduri se poate desluși o problemă de natură lingvistică ce

provine din raportarea greșită la conținutul credinței. Metoda înfierată este de a abstractiza la nivelul minții omenești realitățile divine. În loc să fie curățită mintea prin asumarea crucii lui Hristos pentru a se ridica la înălțimea unei înțelegeri cerești, unii coborau cele duhovnicești la nivelul înțelegerii umane, folosindu-se de categoriile aristotelice și de silogisme filozofice. Eroarea filozofiei pe acest tărâm este inevitabilă din cauză că, neavând iluminare de sus, gândirea umană este trupească, nu are acces la lumea nematerială; ea poate doar abstractiza fenomenele ce țin de trup și de materie. Chiar dacă acestea nu au consistență materială, totuși țin de nivelul material, au caracteristicile materialității.

Însă ereticii „înceau să fie fideli tradiției și filozofiei elenistice, pe care le moșteneau, fără a înțelege că doctrina ortodoxă era de o cu totul altă natură și nu poate fi explicată doar prin categoriile respective. Scoțând doctrina creștină din cadrele ei firești, din mediul ei specific de formulare și înțelegere, apare pericolul denaturării și alterării acesteia” (Coșorean 2012, p. 141). Experiența umană poate fi exprimată prin cuvinte, dar credința este dincolo de ea și de ele. Cel mai înalt prag de abstractizare, nivelul mental al gândirii speculative poate părea măreț și demn de Dumnezeu, dar în realitate nu este. Greșeala provine, așadar, din metodă: identificarea idealului gândit de om cu planul existenței dumnezeiești. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu ar fi cu totul dincolo de percepția noastră, nu s-ar putea spune sau înțelege nimic despre El. Adevărul este undeva la mijloc: El este perceput doar într-o stare de revelație, de iluminare prin Duhul Sfânt. Însă chiar și omul care L-a cunoscut astfel nu poate exprima fidel și precis ceea ce a experiat pe înțelesul tuturor. Omul poate fi sfințit și ridicat mai presus de firea sa, dar limbajul rămâne creat și nu poate cuprinde necreatul.

Având în vedere că nivelul duhovnicesc este mai presus de înțelegerea obișnuită, el nu poate fi exprimat decât prin formulări paradoxale. Dar nu ca figuri de stil, ci reale. Unii oameni sunt capabili să gândească sau să simtă mai mult decât alții și, pentru a se face înțeleși, folosesc expresii ce sugerează depășirea limitei normale. Dar limita normală este una firească, accesibilă în principiu oricui. Însă inefabilul lui Dumnezeu este la propriu mai presus decât capacitatea și limbajul uman. De limbaj se poate folosi cel ce vorbește despre Dumnezeu în măsura unei experiențe prealabile a celor exprimate, dar presupune și experiența celui ce ascultă. Sau măcar cel ce ascultă trebuie să fie conștient că e vorba de ceva mai mult decât ce se poate exprima în cuvinte, după mărturia Apostolului Pavel: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Dar nouă Dumnezeu ni le-a descoperit prin Duhul Lui” (1 Cor. 2, 9-10).

În ce privește subiectul nostru, trebuie să subliniem faptul că teologii nu au ținut la niște cuvinte și expresii standard, ci la înțelesuri, dar și acestea la nivelul lor inefabil. Că mesajul era exprimat într-un fel sau altul nu este important, ci nealterarea lui. Nu conceptele omenești au vreo greutate, ci nuanțele ce se vor

tâlcuite. De aceea au căutat să folosească termeni cu conotații speciale, care să exprime cât mai mult posibil din mesajul lor duhovnicesc⁷.

Ca o exemplificare a celor afirmate stă disponibilitatea Părinților de a primi mărturisiri de credință incomplete, dar cu același înțeles. Concret, Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Atanasie cel Mare au găsit cu cale să facă o concesie ereticilor arieni din vremea lor, acceptând drept corectă mărturisirea că Duhul Sfânt nu este creatură: „Deocamdată (...) să le cerem doar atâta: să nu spună despre Duhul Sfânt că ar fi creatură, nici să nu intre în comuniune cu cei ce susțin acest lucru” (PG 32, 528A). Aceia înțelegeau prin aceasta că este mai prejos de Dumnezeu și mai presus de lucrurile create, undeva intermediar. Dar, pentru că nu există acest intermediar, credința că Duhul nu este creatură implică faptul că este Dumnezeu. Desigur că aceasta o făceau dintr-o iconomie bisericească și din pogorământ pentru neputința majorității. La vremea convenită, când s-au scandalizat alții, au apărat credința în dumnezeirea Duhului.

Însă tendința spre răstălmăcire a răuvoitorilor a silit Biserica să alcătuiască formule de credință cât mai precise. Până a ajunge fiecare la libertatea duhovnicească dată de cunoașterea prin descoperire, e nevoie de un efort omenesc de a străbate calea credinței. Ori calea aceasta trebuia delimitată cât mai bine pentru a nu cădea credincioșii în rătăcire. Călăuza cea mai potrivită este mărturisirea sobornicească de credință, la care Părinții au ținut cu strictețe pentru că era garantul mântuirii. Dacă în primele secole credința se înmulțea prin puterea exemplului, după libertatea dată de împăratul Constantin lumea nu a mai putut fi condusă prin exemplu, fiind mult prea mulți credincioși și prea puțini păstori autentici. Scrisul capătă o importanță mult mai mare, prin el cuvântul de învățătură ajunge la majoritatea oamenilor, face față mai bine provocărilor noi ale unei Biserici extinse și mult mai expuse credințelor și superstițiilor de orice natură.

Așadar, definirea credinței s-a petrecut în mijlocul vicisitudinilor vremurilor. Dacă în primele trei secole Biserica a făcut față ereziilor ce au subminat-o în contextul prigoanelor, secolul al IV-lea oferă un cadru diferit. Libertatea de credință a favorizat intrarea multor nepregătiți și chiar necredincioși în sânul Bisericii și în rândul preoților și învățătorilor bisericești. A devenit vitală explicarea credinței pe înțelesul tuturor. Aceasta s-a făcut nu fără efort și rezistență. Deși la Sinodul de la Niceea (325) s-a dogmatizat că Fiul este deoiființă cu Tatăl, această definiție a fost foarte greu primită. De aceea, în privința Duhului Sfânt, Biserica a fost mai precaută. Mai întâi a impus să-I fie mărturisit că nu este creatură. Apoi, după ce s-a încetățenit ideea aceasta, s-a mers mai departe la apărarea dumnezeirii Lui.

Un moment important în consolidarea credinței trinitare l-a constituit scrierea tratatului *Despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile. Aceasta s-a întâmplat după ruperea comuniunii cu Eustațiu de Sebasta, care persista în erezie. Dacă până atunci politica Sf. Vasile era de a atrage pe cât mai mulți la dreapta credință prin formulări mai

⁷ Spre exemplu, termenul „nevăzut” nu indică ceva ce nu se vede, sustras vederii, ci ceva real, mai presus de vedere. Nu exprimă doar ce nu este, ci ce este Dumnezeu.

puțin precise, de când a devenit clar că Eustațiu și partizanii lui nu vor fi convingși nu mai era cazul concesiilor, ci al delimitărilor. În tratatul său, *Despre Dubul Sfânt*, dovedește cu citate scripturistice dumnezeirea Duhului pornind de la două expresii diferite de slăvire a Treimii: „Slavă Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt” și: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh” (PSB 12, p. 19), a doua fiind mai grăitoare în privința egalității celor Trei. Este, în mare măsură, și un adevărat tratat de lingvistică prin precizările pe care le face asupra folosirii diferitelor expresii și înțelesurilor lor. Este dat la o parte pogorământul și urmărită strictetea exprimărilor: „Sunt atât de departe a mă rușina de acestea ca de niște (cuvinte) neînsemnate, încât, dacă aș reuși să surprind o infimă parte a valorii lor, aș socoti că m-am învrednicit de (lucruri) extraordinare” (EPE 10, p. 282). Însă uimitor este faptul că, deși atent la nuanțe și expresii, evită termenul „deoființă”, dovedind egalitatea Duhului cu Tatăl prin egalitatea de cinstire. Această tactică va fi adoptată și la Sinodul al doilea Ecumenic de la Constantinopol mai puțin de un deceniu mai târziu. Cu siguranță motivul a fost evitarea unui termen controversat, care nu are susținere biblică, deși nu este greșit.

3. CRISTALIZAREA TERMENILOR TRINITARI

Înainte de a vedea care sunt termenii trinitari fixați în secolul al IV-lea și rădăcinile lor în Sfânta Scriptură, este necesar să înțelegem că Părinții aceluia veac nu se raportau la Biblie doar ca la un izvor al credinței și cunoașterii lui Dumnezeu. Tradiția neîntreruptă de la apostoli este un liant de neocolit. Interpretarea Bisericii a făcut mereu Scriptura vie, trăită, nu un text vechi, ci mereu actual. Nu poate fi interpretat textul biblic ignorând tradiția apostolică și post-apostolică. Și nu doar ca moștenire doctrinară, ci și terminologică. Așa cum Hristos a venit să plinească Legea, în mod asemănător urmașii apostolilor au avut menirea să dezvolte o activitate de propovăduire cât mai completă. Textul sacru conține doar semințele ce se vor maturiza în timp.

După ce am stabilit că la nivel semantic Părinții urmează îndeaproape Scriptura și se bazează preponderent pe ea, să urmărim și la nivel lexical concretizarea acestei fidelități.

Formula trinitară care s-a consacrat pentru a descrie pe Dumnezeu cel întreit și unitar este: „O ființă, trei Ipostasuri” = „μία οὐσία, τρεις υποστάσεις”, generalizată mai ales după un Sinod ținut la Alexandria în 362.

a) *Οὐσία* = ființă.

În privința traducerii, nu ridică dificultăți. Cea mai fidelă traducere este „ființă”, dar ar mai putea fi luată în calcul și „esență” și „fire”, toate provenind de la verbul „a fi”⁸. Dar „esență” nu duce cu gândul la verbul „a fi”, iar „firea” a căpătat alte înțelesuri în vorbirea actuală, depărtate de același verb.

⁸ Cu mențiunea că „esență” vine pe filieră latină, de la *essentia*, substantivizarea verbului *sum*.

Deși termenul se găsește atât în Noul, cât și în Vechiul Testament, de câte două ori, are alt înțeles decât cel consacrat dogmatic. La Luca 15,12 și 15,13 desemnează averea fiului risipitor pe care o cere de la tatăl său și apoi o risipește într-o viață depravată. Totuși în același context este folosit tot de două ori și cuvântul *βίον* (=viață, viațuire) pentru aceeași avere pe care o împarte tatăl celor doi fii. În orice caz, distanța dintre cei doi termeni și ideea de avere materială este mare pentru vorbitorii de limbă română, dar nu și pentru cei de limbă greacă. În românește „averea” derivă de la verbul „a avea”, pe când în greacă de la verbul „a fi” datorită felului diferit de a exprima posesia. Pe când noi spunem în românește că avem un lucru, în greacă se spune că acel lucru este al cuiva, folosindu-se dativul. De aici și exprimarea posesiunii prin cuvinte din familia lexicală a verbelor de existență, în speță „a fi”. Deci sunt implicate nuanțe diferite ce țin de limbă, dar nu se îndepărtează de verbul „a fi”, din a cărui familie lexicală face parte.

Dacă la nivel logic există o echivalență între existență și posesiune implicată de termenul *ousia*, în limba vorbită s-a făcut uz cu precădere de sensul de posesiune. Primul înțeles al cuvântului este pus în valoare mai mult de către filozofi, care tratau probleme abstracte, exprimau nuanțe fine, mai presus de cele rudimentare obișnuite. „Platon, cu toate că nu este inițiatorul, a fost primul scriitor însemnat care să folosească termenul *οὐσία* într-un sens filozofic, distinct de cel de ‘sănătate’ și ‘averi’” (Stead 1977, p. 25). Apoi este găsit la Aristotel și la stoici, cei mai importanți utilizatori, care au adus o contribuție la îmbogățirea sensurilor lui, după cum trece în revistă istoria termenului *ousia* Christopher Stead într-o lucrare dedicată acestuia. Nu este de mirare că este folosit și în teologia trinitară tot pentru a vorbi despre concepte mai înalte. E posibil ca domeniul lui semantic să fi fost pregătit de filozofii pomeniți. Oricum, câmpul său semantic nu este același cu cel primit în filozofie. Partea comună constă în referința la existența pură, nu la aspectul de posesiune.

Totuși Sf. Atanasie cel Mare argumentează originea sa biblică în *Epistola către Episcopii africani* astfel: „Cei din Niceea s-au inspirat din Scripturi, deoarece Dumnezeu spune la *Ieșire*: „Eu sunt Cel ce este” (3,14), iar prin *Ieremia*: „Cine este în **starea (Ipostasa-ὕποστημα)** Lui și a auzit cuvintele Lui?” (23,18) și după puțin: „și dacă au stat în **starea (Ipostasul)** Meu” (23,22). Iar **Ipostasul (starea)** este **ființa** și nu are nicio altă semnificație decât „**ceea ce este**”, pe care *Ieremia* o numește **existență (ὕπαρξις)**, când spune: „nu au auzit glasul **existenței**” (9,9). Căci **Ipostasul** și **ființa** sunt (înseamnă) **existență**. Căci Dumnezeu este și există. Înțelegând aceasta și Pavel a scris către Evrei: „[Hristos] Care, fiind raza slavei și întipărirea **Ipostasului** Lui” (1,3). Iar aceștia, cărora li se pare că știu Scripturile și se numesc pe ei înșiși înțelepți, cei care nu vor să vorbească de **Ipostas** în privința lui Dumnezeu, cum nu au fost doborâți pe bună dreptate?” (PG 26, 1036C). Deci apartenența la familia lexicală a verbului „a fi” era hotărâtoare pentru el. Fiind o limbă moartă, este greu de judecat dacă este suficient acest lucru sau nu, având în vedere uzul său cu precădere diferit, cu sensul de ‘avere, posesiune’. Dar nu putem decât să-i acordăm credit, mai ales pentru că nu se pot conferi unui cuvânt înțelesuri

noi, ci doar să i se scoată în evidență acele nuanțe mai puțin observate. Chiar dacă nu este des întâlnit cu sensul de 'ființă', aceasta nu înseamnă că nu era prezent în conștiința vorbitorilor cu acest sens.

Pentru că Sf. Atanasie nu face decât să observe legătura dintre termenul de „ființă” și „Cel ce este”, rămâne să încercăm o explicație în acest sens. Numele lui Dumnezeu, pe care l-a descoperit chiar El lui Moise, „Cel ce este” (Iș. 3,14), nu indică ce este El, ci doar că există fără să datoreze aceasta cuiva. Această „sintagmă a pus și pune multe probleme de interpretare” în limba ebraică. „În opinia generală a exegeților s-ar reda prin *Eu sunt Cel ce sunt*. [...] Poate fi interpretată și ca o subliniere a veșniciei divine” (Semen 2007, p. 54). În conștiința dogmatică a Bisericii, orice atribut al lui Dumnezeu, orice nume nu ține de ființa Lui, ci de lucrările prin care Se face cunoscut. În acest sens El este Domn pentru că stăpânește, este bun pentru că arată milă, este drept pentru că face dreptate etc. Dar numele prin care se definește Singur nu ține de lucrările Sale, ci de ceea ce este ascuns, tainic, de neînțeles. „De reținut că Moise a fost atenționat că acela va fi numele Său pentru veșnicie (vers. 15). [...] Într-o mulțime de texte biblice se vorbește despre identitatea lui Dumnezeu și a numelui Său” (Semen 2007, p. 52-53). Dacă toată lumea a venit la ființă din neființă prin creare, Dumnezeu există de la Sine; aceasta este El cu adevărat, existență neumbrită de vreo deteriorare, necauzată de altcineva. În acest sens, ca necuprinsă cu mintea, este definită de Sfinții Părinți ființa lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Teologul afirmă că „firea lui Dumnezeu este de neprins și de necuprins [cu mintea]; nu despre faptul că este spun aceasta, ci despre ceea ce este” (PG 36, 32B). Deci se poate lesne face legătura că Dumnezeu în Sine este existent, dar nu poate fi definit de oameni, fiind mai presus de minte. Această existență nu au cercetat-o Părinții cum este, ci doar au observat-o. Ea este comună Dumnezeirii, adică celor trei Persoane. Deși nu există o legătură explicită lingvistică de derivare a ființei lui Dumnezeu din numele „Cel ce este”, se poate observa una logică: ființa și numele revelat lui Moise vor să definească pe Dumnezeu în Sine, Care este de netâlcuit și mai presus de înțelegere.

Pe lângă această fundamentare biblică, Părinții Bisericii au fost preocupați de a găsi și una explicită. *Epistola 361* a Sfântului Vasile, considerată neautentică de cei mai mulți, dă mărturie de atenția acordată întemeierii teologiei pe Scriptură. El notează: „Cei care amestecă totul și care au umplut lumea cu vorbe și cu scorniri au respins cuvântul „ființă” pe motiv că nu se găsește în proorociile sfinte. [...] Căci ei scuipă pe [expresiile] „pâinea cea spre ființă” (*epiousion*), „poporul ales” (*periousios*) (Iș. 19,5; Tit 2,14) și orice altceva de acest fel ca și cum nu ar avea nimic în comun” (PG 32, 1100D-1101A). Ce-i drept, aceste expresii nu au fost luate serios în considerare, cel puțin nu ne-a parvenit nicio consemnare scrisă.

În vreme ce legătura dintre al doilea termen (care nu înseamnă „ales”, ci „în exces, dens”) și *ousia* este mai slabă, primul stârnește un interes deosebit. *Epiousion*, luat din rugăciunea domnească, era mai limpede cunoscut vorbitorilor de limbă greacă de atunci, dar mai greu pentru cei ce au luat contact cu el prin traduceri în alte limbi. Tot Sfântul Vasile scrie că expresia „pâinea cea spre ființă(*epiousion*)”

înseamnă „cea care este de trebuință ființei noastre pentru viața de zi cu zi” (PG 31, 1252B). Totuși obscuritatea textului este vădită de încercările ulterioare de traducere. O amplă trecere în revistă a sensului, lexicalizării și traducerii termenului în diferite limbi găsim în volumul *Lexicologie biblică românească*. Notăm în românește o evoluție a traducerii de la formula „sățioasă” către „spre ființă”, trecând prin „cea de toate zilele”, atât sub influență slavă, cât și latină. Este importantă traducerea în limba latină, făcută în timp ce greaca era în uz și se putea ușor verifica sensul oricărui cuvânt. „În *Itala*, cea mai veche versiune latinească a textelor sacre, apare sintagma *panis quotidianus* „pâinea zilnică”. [...] Problema este repusă în discuție de Hieronymus, care, păstrând la Luca 11:3 expresia *panis quotidianus*, ca și în *Itala*, propune, pentru Matei 6:11, sintagma *panis supersubstantialis*” (Munteanu 2008, p. 410). Știind că Ieronim a efectuat o nouă traducere tocmai din cauza precarității celei în curs; este evidentă legătura dintre textul rugăciunii domnești și „ființă”, pe care el a vrut să o scoată în evidență. Mai mult, observăm folosirea lui *substantia* pentru a reda echivalentul grecesc, fapt ce atestă că a fost înțeles în sensul „general al textelor filozofice clasice și ale Sfinților Părinți, unde acest termen însemna «ființă, esență» sau «substanță»” (Munteanu 2008, p. 411). Dintre cele două variante strict lingvistice, care pornesc de la verbul *ἐπιειμι* sau de la compunerea *ἐπι+οὐσία*, cea mai plauzibilă este a doua. În primul rând, este falsă teza căderii lui *ι* în cazul compunerii, existând în lexicul elinesc o sumedenie de exemple în care nu se observă această eliziune. În al doilea rând, pe lângă faptul că nu are cum să derive din verbul menționat, chiar contextul de la Matei exclude această variantă („viitoare, de mâine”): „dă-ne-o nouă *astăzē*?”. Faptul acesta susține modificarea operată de Ieronim doar într-o singură parte, nu și la Luca. Alături de opțiunea exegetică a lui Origen, reproducă printre altele în volumul menționat, dăm credit explicației Sfântului Vasile, vorbitor și fin cunoscător al nuanțelor limbii eline, că este vorba de un termen din familia lexicală a lui *ousia*. Așadar, se observă o concepție destul de bine conturată în mintea evangheliștilor despre acest termen, fapt dovedit prin folosirea lui pretențioasă, într-un cuvânt derivat, cu sensuri profunde.

În ce privește traducerea în limba latină, prima dată termenul *substantia* a fost folosit de către Tertullian, iar mai târziu avea să fie folosit de Augustin cu sensul de *Ipostas*, calchiere din greacă, ceea ce a generat confuzii și polemici inutile între Răsărit și Apus. Dar această problemă de traducere implică și neînțelegeri teologice, care vor fi punctate în prezentarea termenului *Ipostas*.

Cu un înțeles asemănător este întâlnit verbul *ὑπάρχω*= ‘a exista, a se afla’ și derivații din familia sa lexicală. Îl găsim folosit în Biblie cu sensul de ‘avere’, atât substantivizat, cât și ca verb la participiu plural (Evr. 10,34, Lc. 8,3; 12,15; 19,8). Acest fapt întărește modul diferit de gândire din limba greacă. Mai mult, echivalența logică dintre posesiune și existență datorită felului diferit de a privi lucrurile este accentuată și de termenul *bios*, întâlnit în aceeași pildă a fiului risipitor. Acesta este folosit de Evanghelistul Luca pentru a desemna aceeași avere împărțită fiilor, dar și pentru bănuții aruncați de o văduvă ca milostenie, care reprezentau toată averea ei.

Doar o singură ocurență poate fi observată în Vechiul Testament cu sensul de ‘existență’, menționată de Sf. Atanasie al Alexandriei.

b) ὑπόστασις=ipostas, stare.

Traducerea de dicționar ar fi: „ceea ce stă dedesubt, sediment, suport, fundament”, dar sensurile sale sunt mult mai bogate.

Are o bogată acoperire scripturistică, fiind folosit doar la singular de 24 de ori în Vechiul Testament și de 5 ori în cel Nou. Cel mai important citat este de la Evrei 1,3: „Fiind strălucirea slavei și chipul *Ipostasului Lui*”, în traducerea Biblii ediția 1914. Prima ediție românească cu traducere completă a Vechiului și Noului Testament, cea din 1688, avea varianta: „Fiind zare mărirei și însemnare statului Lui”, iar cea actuală: „fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui”, o inexplicabilă deteriorare. Un alt loc important este tot din aceeași *Epistolă către Evrei*, 11, 1: „Credința este concretizarea celor nădăjduite”. Edițiile românești conțin următoarele variante: 1688: „Credința iaste ființa celor nădejduite”; 1914 și 1988: „Credința este adevărarea celor nădăjduite”. În comentariul său la acest verset, Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Fiindcă cele ce țin de nădejde par a fi ἀνυπόστατα (neconcretizate, neipostaziate), credința le dăruiește ὑπόστασιν (concretizare). Dar mai degrabă nu le dăruiește, ci este chiar οὐσία (ființa) lor” (PG 63, 151A). Cu alte cuvinte, este vorba de a aduce de față, a face prezente cele nădăjduite, drept pentru care am socotit că cea mai potrivită traducere adaptată la context ar fi „concretizare”. Aceste două locuri biblice sunt deosebite.

Un alt sens important pentru a vedea acoperirea semantică a termenului din perspectivă biblică este cel de „stat, ipostas”. Psalmii oferă o concepție deosebită și complexă. Astfel, în Psalmul 38,5 găsim: „Iată, ca niște palme măsurate ai pus zilele mele și *statul (ipostasul)* meu ca nimica înaintea Ta”, iar în versetul 7: „Și acum cine este răbdarea mea? Nu Domnul? Și *statul* meu de la Tine este”. Psalmul 88,48 conține cam aceeași idee: „Adu-Ți aminte ce este *statul* meu; că au doar în deșert ai zidit pe toți fiii oamenilor?”. Din toate acestea se desprinde ideea de persoană, conștiință, stare sau structură sufletească.

Bineînțeles că cel mai important loc este cel de la Evrei 1,3, ce conține o referire clară trinitară: „întipărirea *Ipostasului*” Tatălui. Din versetul anterior este evident că sunt puși în paralel Tatăl și Fiul, Care este întipărirea Celui dintâi. Expresie asemănătoare găsim tot la Apostolul Pavel despre Fiul: Hristos „este chip al lui Dumnezeu” (Cor. 4,4; Col. 1,15). În primul rând întipărirea, dar și chipul presupun nu doar similitudine și un fond comun, ci și distincție între prototip și imagine, ceea ce duce cu gândul la Persoană, nu la ființă. În acest sens Apostolul Pavel a fost foarte precis, nefolosind termenul „ființă”, ci „Ipostas”. Sfântul Vasile face explicită referința la Persoane când spune: „Unul și Altul, însă firea este neîmpărțită, desăvârșirea neîmputinată” (PG 31, 608C). Deși unii Părinți au folosit și expresia „chipul ființei Tatălui”, acest lucru nu presupune o confuzie între Ipostas și ființă, precum crede cercetătorul Hanson. Ci ea trebuie înțeleasă ca individualizare a Lui, căci ființa Treimii este fondul comun, pe când cea a Tatălui reprezintă fie Ipostasul Lui, fie ceea ce este comun celor Trei.

Chiar de la începutul disputei ariene se poate observa că termenii „Ipostas” și „ființă” erau distincți. Acuza cum că Sf. Alexandru al Alexandriei, inițiatorul disputei cu Arie, ar fi fost „nu mai puțin ambiguu decât alții în folosirea termenilor” și că „folosește termenul *Ipostas* atât pentru «Persoană», cât și pentru «ființă», [...] și nu poate gândi pe Fiul ca o întipărire a Tatălui ca Tată” (Hanson 1988, p. 186) este nefondată. Locul incriminat din a doua sa *Epistolă*, scrisă înainte de Sinodul de la Niceea, sună astfel: „Prin faptul de a nu exista «întipărire a Ipostasului» lui Dumnezeu este nimicit totodată și Acela Care este caracterizat întru totul de El” (PG 82, 897C), adică inexistența Fiului implică și dispariția Tatălui pe Care Îl închipuie. Raționamentul este că inexistența oricărei întipăriri implică și inexistența pecetii. Nu poate exista pecete fără să aibă chip. Deci este evident că este avut în vedere Ipostasul, nu ființa. Însă într-un alt pasaj el dă mărturie despre distincția clară făcută între „Ipostas” și „ființă”. Aici el urmărește să îndrepte viclenia unora de a se folosi de patimile primite de Hristos pentru noi pentru a nega slava Lui dumnezeiască și nestrucăcioasă. În acest sens începe prin a aduce un citat biblic: „Eu și Tatăl una suntem” (In. 10,30). Apoi continuă: „Domnul spune aceasta fără să Se numească pe Sine Tată și fără să arate că cele două firi sunt una în Ipostasul [Său], ci că Fiul Tatălui a odrăslit (S-a născut) ca să păstreze fidel analogia părintească, fiindu-I modelată din fire asemănarea cu El întru toate și fiind chipul neschimbat al Tatălui și imaginea întipărită a Prototipului” (PG 82, 901B). Textul este uimitor pentru că în el se observă clar distincțiile între fire sau ființă și Ipostas, dar și între firea dumnezeiască și cea omenească actualizate în Ipostasul Fiului. Concluzia este că, dacă, la debutul disputelor cu arienii, limbajul nu era confuz, aceasta presupune o tradiție anterioară bine formulată, transmisă de la apostoli, practic bazată pe Biblie. Nu neapărat la nivel de exprimare, cât la cel de conștiință dogmatică.

Pe lângă fundamentarea biblică vechi-testamentară sugerată de Sfântul Atanasie, menționată în paragrafele dedicate termenului *ousia*, citatul de la Evrei 1,3 pune la dispoziție un punct de plecare solid din perspectivă terminologică. Totuși a fost nevoie să fie clarificat sensul lui *Ipostas* din cauza unor înțelesuri diferite cu care este întâlnit în cuprinsul Scripturii, dintre care cel mai frecvent este cel de „stare”, ca în exemplul: „În starea aceasta de laudă” (2 Cor. 11,17). Deci acoperirea semantică este mai amplă, cele două valențe îmbogățindu-se una pe alta și ajungând la o definiție completă aproximativă: „statură interioară, Persoană, ipostază”.

Un aspect foarte important este acela al modului de raportare la Biblie al Părinților din secolul al IV-lea. Este limpede că nu poate fi vorba de întemeiere strict scripturistică, ruptă de o continuitate dată de tradiția bisericească anterioară. Ba chiar problema se pune în termeni diferiți: în ce măsură tradiția ajunsă și continuată de ei este bazată pe Scriptură. Există unii cercetători chiar din zilele noastre care susțin că Părinții pro-niceeni au fost cei care au ajustat și dat conținut formulilor trinitare anterioare. Este de înțeles ca abia după o controversă puternică Biserica să-și fi definit în detaliu credința necizelată până atunci, dar rămâne de

văzut cât de justificată este teoria conform căreia exista o confuzie oarecare la nivel doctrinar sau numai de expresie.

Punctual, analizarea definiției date de Sinodul de la Niceea (325) poate clarifica lucrurile. Formularea dogmatică a credinței în Fiul lui Dumnezeu realizată aici a venit brusc, fără a fi existat o dezbatere preliminară notabilă. Ideile lui Arie nu erau străine curentului gnostic, care privea pe Hristos ca pe un eon, un intermediar între Creator și făptură. Deci formula crezului niceean a izvorât fără multă polemică și ea s-a impus ca normativă peste veacuri. Putem vorbi în cazul ei de o exigență a conștiinței dogmatice, care a respins o abatere eretică, mai puțin de una bine încheată argumentativ și structurată la nivel de limbaj. Ea a venit cu noutatea unui termen controversat, *omoousios*, dar și cu unele exprimări lacunare, care ulterior au fost înlăturate din Crez la al doilea Sinod Ecumenic, odată cu articularea unei mărturisiri complete de credință. În ce privește termenul *Ipostas*, formula niceeană conține în finalul ei un pasaj provocator și care a fost speculat în direcția unei imprecizii terminologice. Textul cu pricina, care nu ar face distincția între *ființă* și *Ipostas*, este următorul: „Pe cei ce zic: era un timp când Fiul nu era și că înainte de a Se naște nu era și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau care spun că e *din alt ipostas sau ființă*, sau că Fiul lui Dumnezeu e schimbător ori neschimbător, pe aceștia Biserica catolică și apostolică îi anatemizează” (PG 32, 548C). Explicația o găsim în *Epistola* 125 a Sf. Vasile cel Mare: „unii dintre adepții impietății lui Sabeliu Libianul, care presupun că «persoana» și «ființa» sunt același lucru, iau de acolo prilejuri pentru alcătuirea hulei lor, din faptul că este scris în Mărturisirea de credință: «dacă cineva spune că Fiul e dintr-o altă ființă sau Ipostas, îl anatematizează Biserica universală și apostolică». Căci nu au zis acolo că sunt același lucru «ființa» și «ipostasul». Dacă aceste cuvinte ar fi indicat unul și același înțeles, de ce ar mai fi fost nevoie de fiecare? Or, pentru că unii tăgăduiau că [Fiul] ar fi din ființa Tatălui, iar alții spuneau că nu e din ființă, ci din alt ipostas, au respins astfel amândouă părțile ca fiind străine de cugetul bisericesc” (PG 32, 548A). Stead consideră că detaliile legate de Fiul susțin teza că aveau menirea de a respinge ideile lui Arie și de a exclude orice abatere, printre care și despărțirea Fiului de Ipostasul sau de ființa Tatălui (Stead 1977, p. 233-242).

Deși în întregul Bisericii au existat nepotriviri cauzate de traducere, ele au fost depășite prin efortul pastoral îndeosebi al Sfinților Atanasie și Vasile și prin adunarea de Sinoade ecumenice, unde s-au stabilit definițiile dogmatice. Acestea nu țineau de fondul problemei, adică de conotațiile semantice ale termenilor trinitari. Iar în ce privește „Ipostasul”, a fost bine definit de la început în conștiința bisericească.

c) *Φύσις*=natură, fire.

Cea mai potrivită traducere pentru acest termen, derivat de la verbul *φύω*=a crește, a odrăsli, este „natură”. Dar, din perspectivă biblică, lucrurile se schimbă pentru limba noastră. Pornind de la citatul oarecare: „neamurile, care nu au Lege, *φύσει* (prin fire) fac cele ale Legii” (Rom. 2,14) se poate observa ușor că este mai potrivită opțiunea „fire”, deși nu păstrează filonul etimologic. Deci vom folosi

această variantă pe considerentul că se regăsește în toate traduceri biblice de la noi.

Ca termen trinitar, *fyssis* echivalează perfect pe cel de *ființă*. Este curios cum de a rămas în umbra aclusa, de vreme ce are o acoperire scripturistică substanțială. Astfel, el se regăsește cu o conotație explicită la 2 Petru 1,4: „faceți-vă părtași dumnezeieștii firi”. Cam la fel de explicit este și un alt text, cu referire indirectă la dumnezeire, deși raportat la zei: „slujeați celor ce nu sunt prin fire dumnezei” (Gal. 4,8). Paginile Noului Testament cuprind 12 ocurențe clare, dar și multe altele din familia lexicală.

d) *Πρόσωπον*=față, persoană.

Noul Testament folosește termenul de 73 de ori cu sensul invariabil de „față”. În cadrul disputelor trinitare se regăsește folosit cu înțelesul de *Persoană* dumnezeiască, echivalent pentru *Ipostas*. Un exemplu ar fi: „Cu toate că peste tot Persoana Fiului se propovăduiește că este creatoare, totuși a legat toată creația de Persoana Tatălui” (Vasile cel Mare 2008, p. 197).

e) *Ὁμοούσιος*=deoființă.

Cel mai controversat dintre toți termenii, acesta nu are acoperire biblică, ba chiar și o interpretare precară. Nu doar că la Niceea a fost folosit pentru prima dată cu un înțeles ortodox, dar avea și o istorie negativă în spate. El a stârnit împotriviri puternice, dar a și fost pilonul de rezistență a drepte credințe. Datorită lui s-au ascuțit polemicile și nivelul dezbaterilor dogmatice s-a elevat, fiind nevoie de mai multă atenție la detalii care să nu provoace riposte inutile.

Faptul că termenul a fost folosit de un eretic, Pavel de Samosata, condamnat în anul 268 de Sinodul din Antiohia, constituie o scuză pentru cei care au manifestat reticențe față de el. „Cuvântul «deoființă» a fost rău primit de către unii; și mai sunt și azi din aceia care nu vor să-l primească. Pentru aceasta i-ai putea osândi, dar i-ai putea judeca și cu îngăduință. Pentru că a nu urma pe Sfinții Părinți și a nu acorda graiului lor mai multă autoritate decât îți spune propria ta părere, e o atitudine vrednică de condamnat, pentru că e plină de înfumurare; dar și a socoti acest cuvânt ca suspect numai pentru că a fost respins de alții, o astfel de atitudine s-ar părea că te scoate întrucâtva din învinuirea precedentă. E drept că episcopii care s-au întrunit din cauza lui Pavel de Samosata au atacat această expresie, socotind-o neclară. Ei ziceau că termenul «deoființă» ne duce cu gândul în același timp la ființă, cât și la ceea ce provine din ființă, așa încât, odată împărțită, ființa dă numirea «deoființă» și celor în care a fost împărțită. O asemenea concepție poate avea o noimă într-o oarecare măsură atunci când vorbim de bronz și de monedele confecționate din bronz, dar în Dumnezeu-Tatăl și în Dumnezeu-Fiul substanța sau ființa nu-i mai bătrână decât Ei Înșiși. [...] Și, întrucât existau și pe atunci [la Niceea] unii care ziceau că Fiul a fost adus din neființă la ființă, pentru a elimina această impietate, [Părinții] au adăugat termenul «deoființă»” (PG 32, 392D-393B). Cu alte cuvinte, Sinodul din Antiohia a respins acest termen pentru a înlătura conceptul de emanație, de desprindere a Fiului din Tatăl luând ceva din El, ca la nașterea noastră.

Iar cei de la Niceea l-au folosit pentru a exclude gândul că Fiul a luat ființă din neființă, nu din ființa veșnică a Tatălui.

„Izvorul istoric cel mai timpuriu privindu-l pe Pavel de Samosata îl reprezintă «Scrisoarea sinodală», din care Eusebiu a păstrat câteva fragmente (foarte puțin preocupate cu teologia). Totuși Eusebiu era familiar cu primele surse, astfel încât comentariile sale sunt importante” (Behr 2004, p. 274). Acest fapt este notabil, având în vedere că Eusebiu a fost totuși semi-arian, fapt ce îl face subiectiv. Însă mai important este că nu beneficiem de acea scrisoare. Cert este că, după cum dau mărturie Sfinții Atanasie, Vasile și Ilarie, la Sinodul de la Antiohia a fost condamnat termenul „deoființă”. „Concluzia acestei afirmații este trasă într-o epistolă la care se referă Atanasie cel Mare fără s-o fi văzut și care afirmă că episcopii care l-au condamnat pe Pavel de Samosata au declarat și în scris că Fiul nu este *deoființă* cu Tatăl” (Behr 2004, p. 289). Explicația am văzut-o mai sus. Totuși este greu de explicat conotația materială dată *ființei*. Concepția lui Pavel este mult mai complicată și greu de reconstituit din lipsă de izvoare primare. Totuși s-ar părea că din partea lui venea această tendință de a înțelege ființa lui Dumnezeu materială, sancționată de Sinod. Deși a depășit în importanță Sinoadele anterioare, cel din Antiohia se pare că nu a strălucit prin competență. Lucrul acesta este confirmat de faptul că Dionisie al Alexandriei a avut un schimb de scrisori cu Dionisie al Romei pe marginea hotărârilor sinodale, mai ales legate de condamnarea deoființimii Fiului cu Tatăl. Acestea le trece în revistă Sf. Atanasie, arătând cum au ajuns în acord cei doi. Concluzia ar fi că Sinodul din Antiohia, deși important și demn de reper, păcătuiește prin imprecizia hotărârilor luate.

Totuși termenul *deoființă* nu a fost recunoscut prin formularea definitivă a Crezului la Sinodul de la Constantinopol, când s-a definitivat teologia trinitară. El a rămas doar cu aplicare la Fiul, nu și pentru Duhul Sfânt. Această opțiune se pare că urmează fidel atitudinea Sf. Vasile cel Mare, care a evitat să-l folosească în tratatul său de referință ecumenică, *Despre Sfântul Dub*, ba chiar și să atribuie fățiș calitatea de Dumnezeu Duhului Sfânt, ambele poziții menținute, din păcate, în formula credală din 381. Aceasta nu înseamnă că nu l-a apărat dumnezeirea, dar nu a fost incisiv în a impune unii termeni controversați. Oricum, meritul înfrângerii ereziei pnevmatomahe revine Sf. Grigorie Teologul, care a fost în prima linie la Sinodul convocat în Constantinopol, fiind reprezentantul cel mai de seamă al ortodoxiei după moartea Sfântului Vasile. În cuvântările sale, el afirmă: „Ce este, deci? Este Duhul Dumnezeu? Cu certitudine. Ce este? Deoființă? [Este], de vreme ce e Dumnezeu” (PG 36, 144A). Mai mult, deși a fost președinte interimar al Sinodului și episcop al Constantinopolului, se retrage la finalul lucrărilor sinodale. „Motivul cel mai grav al demisiei nu era de ordin personal, ci foarte simplu dogmatic. [...] Sinodul se oprise la o expresie scripturistă pentru a scăpa de criticile îndreptate de mult timp împotriva termenului *homoousios*, căruia i se reproșa că nu figurează în Scriptură. [...] De fapt, în ochii unui teolog exigent al Treimii, cum era Grigorie, definiția pe care sinodul prezidat de el se pregătea să o adopte nu era o garanție suficientă a adeziunii la divinitatea deplină și totală a Duhului Sfânt. Grigorie nu

putea nicidecum accepta o astfel de formulare. [...] Un pasaj din Autobiografia sa ridică un colț al vălului. I se aruncase reproșul, deosebit de grav, de a fi introdus inovații dogmatice și a fi tratat drept *kainodoxos*, adică inovator. Din acel moment, drumurile lor s-au despărțit, precum ale lui Avraam și Lot. Acesta este momentul, ne spune, când a început să se depărteze de Sinod, mergând până la a-l părăsi. Cum altfel să fi dat de înțeles mai bine că motivele plecării sale din Constantinopol nu se limitau la problema succesiunii lui Meletie din Antiohia și nici la contestările legitimității sale ca episcop al Constantinopolului, ci țineau de un dezacord propriu-zis teologic?” (Bernardi 2002, p. 174-175). Alegerea de a părăsi Sinodul a urmărit două lucruri: să nu se facă părtaș compromisului, pe de o parte, și să fie adoptată formula sinodală fără să mai forțeze lucrurile pentru o lămurire deplină care ar fi putut foarte bine devia înspre un eșec total, pierzând chiar și ceea ce fusese câștigat.

CONCLUZII

După cum însăși Scriptura avertizează: „litera ucide, duhul face viu” (2 Cor. 3,6); și, după cum „până astăzi, când se citește Moise, un vâl se pune pe inima lor, iar când se va întoarce către Domnul, se ridică vălul” (2 Cor. 2,15-16), tot astfel putem afirma că Biblia este o comoară ascunsă în spatele cuvintelor. Pentru a rămâne fidel tainelor dintre rânduri, este nevoie de onestitate, renunțare la îndârjirea minții și asumarea unui efort de a căuta esența mesajului biblic.

Cazul controverselor termenilor trinitari este unul care, în mod uimitor, persistă până în zilele noastre. Aceasta cu toate că disputa s-a încheiat demult. Însă meritul pentru fixarea terminologiei revine Părinților Bisericii, mai ales celor din veacul al IV-lea, care au știut unde să insiste și unde să fie indulgenți pentru a nu trăda spiritul în dauna conformismului literal. Aceștia au reușit să dezvolte o teologie bine articulată, fidelă în primul rând la nivel semantic, dar și lexical Scripturii și tradiției bisericești. Activitatea lor este una teologică, noi urmărind doar implicațiile lingvistice cu tot ceea ce atrag după sine, adică prețuirea curată a Bibliei și puterea de a se ridica mai presus de o conformare servilă la forma fără fond. În plus, teologia Părinților se întrepătrunde mereu cu lipsurile multor scriitori bisericești care nu s-au ridicat la nivelul cerut de un demers adevărat exegetic. Sfinți precum Atanasie al Alexandriei, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa s-au zbatut din dragoste pentru Creator să depășească meschinăriile umane din vremea lor pentru a putea transmite Bisericii pentru totdeauna o convingere limpede despre Dumnezeuul treimic. Perseverența Sfântului Atanasie, implicarea dincolo de granițele propriei episcopii a marelui Vasile și dăruirea Teologului Grigorie au păstrat nealterat pe Dumnezeu în cugetul Bisericii. Ba chiar se poate spune că L-au făcut mai limpede și mai strălucitor în conștiințele credincioșilor.

Un factor important este tradiția Bisericii. Ea are o latură bună, moștenirea mereu vie și solicitantă a tradiției apostolice, dar are și o latură împovărătoare, anume intervenția factorului uman depreciator, care pune frână, care rivalizează pentru a înlocui adevărul revelat cu propria neputință, cu gândurile proprii decăzute.

Conflictul acesta are și avantajul că împinge teologhisirea spre o exprimare lipsită de reproșuri. Istoria dogmelor ne prezintă un secol al IV-lea plin de controverse, dar care și-a câștigat supranumele „de aur”. Vâna din care și-au tras seva teologii este una apostolică, păstrată în ascuns de ochii lumii la adăpostul scrierilor sfințe și a viețuirii conforme cu ele. Conștiința aceasta s-a manifestat într-un mediu provocator prin ieșirea creștinismului la suprafață prin libertatea dată de împăratul Constantin, mediu înțesat de teorii filozofice diverse și delăsare morală. Filonul acesta apostolic al Bisericii ieșite de curând din catacombe este unul biblic; nu în sens academic, ci prin moștenire spirituală, printr-o tradiție mereu vie și mereu nealterată. Dar nu ar fi putut răzbate la lumină o astfel de tradiție dacă nu s-ar fi găsit oamenii sfinți pomeniți și alții din umbră care să se fi dăruit apărării adevărului. Reușita lor sub aspect lingvistic fascinează prin aceea că duc rigoarea fidelității semantice și lexicale față de revelație, cuprinsă în mare parte în Biblie, la un alt nivel. Dacă Sf. Alexandru al Alexandriei și cei dinaintea lui, Părinții de la Sinodul din Antiohia, doar au combătut devierile eretice, fiind gângavi în exprimare, polemica contra arianismului și a ereticilor pnevmatomahi a cizelat exprimarea propriilor dogme.

Întreaga investigație, a cărei miză a fost să stabilească faptul că teologia trinitară din secolul al IV-lea s-a fundamentat pe Sfânta Scriptură, pe linia unei Tradiții neîntrerupte a Bisericii, ar putea fi confirmată și de Sf. Iustin Martirul și Filosoful (+160), care oferea, în lucrarea *Expunere a credinței ortodoxe*, o prezentare elaborată a dogmei trinitare. Iar faptul că unii cercetători moderni s-au grăbit să o claseze drept neautentică – pe motiv că Sever de Antiohia, eretic anticalcedonian din secolul al VI-lea, a atribuit-o lui Teodoret al Cirului, scăpând din vedere mărturia lui Leonțiu de Bizanț, care o citează textual – ar putea fi pus mai degrabă pe seama unor tendințe din Occident de a desprinde Teologia Patristică de rădăcinile ei apostolice și scripturistice, păstrând doar fondul filosofic.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință:

Biblia, București, 1688.

Biblia, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.

Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Bailey= *Dictionnaire grec-français*, ed. Anatole Bailly, Hachette.

ΕΠΕ= col. ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΔΚΟΞΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΛΑΜΑΣ» ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ.

LS= *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Clarendon Press, London, 1996.

PG= col. *Patrologiae Graecae*, Jacques-Paul Migne, Paris.

PSB= col. Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

V.Sf.= *Viețile Sfinților*, Ediția a II-a, Editura Episcopiei Romanului.

B. Literatură secundară:

- Vasile cel Mare 2008: Vasile cel Mare, Sf., *Împotriva lui Eunomie*, traducere din limba greacă veche și note de Ierom. Lavrentie Carp, Crigarux, P. Neamț, 2008.
- Behr 2004: John Behr, *Formarea teologiei creștine, vol. 1: Drumul spre Niceea*, traducere din lb. engleză de Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004.
- Bernardi 2002: Jean Bernardi, *Grigoire din Națianz – Teologul și epoca sa*, traducere din lb. franceză de Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2002.
- Bradshaw 2010: David Bradshaw, *Metafizica energilor divine și schisma Bisericii*, traducere din lb. engleză de Dragoș Dâscă și Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Editura Eccleziast, Sibiu, 2010.
- Coșorean 2012: Axente-Cosmin Coșorean, Pr. Drd., *Controversa gnoseologică dintre Eunomie și Sfântul Vasile cel Mare în „Revista Teologică”*, 2/2012, p. 122-153.
- Gavrilyuk 2013: Paul L. Gavrilyuk, *Pătimirea Dumnezeuului nepătimitor. Dialectica gândirii patristice*, traducere din lb. engleză de Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2013.
- Hanson 2005: Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, Baker Academic, USA, 1988.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008.
- Pomazanski 2009: Mihail Pomazanski, Protoiereu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu, Editura Sofia, București, 2009.
- Remete 1996: Pr. Lector George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996.
- Semen 2007: Petre Semen, *Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură*, Performantica, Iași, 2007.
- Stead 1977: Christopher Stead, *Divine substance*, Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Voicu 1963: Pr. Prof. Constantin Voicu, *Problema lui homoousios la Sf. Atanasie cel Mare în „Mitropolia Olteniei”*, nr. 1-2/1963, anul XV.

ZOONIMIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. MICROCÂMPUL DENUMIRILOR PENTRU ANIMALE SĂLBATICE

CRISTINA-MARIANA CĂRĂBUȘ

*Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
cristinacarabus14@gmail.com*

Résumé: On propose d'analyser le microchamp des dénominations pour les animaux sauvages qui se subordonne au macrochamp «animal», en utilisant la méthode d'Angela Bidu-Vrănceanu. On utilise des éditions partielles et des éditions intégrales de la *Bible*, depuis le XVI^{ème} siècle jusqu'au XX^{ème} siècle. Le travail a surtout une dimension pratique. Il ne contient les noms des oiseaux, mais seulement les dénominations des animaux sauvages, parce que je considère des oiseaux un autre microchamp qui se subordonne au macrochamp «animal», près d'autres microchamps: les animaux domestiques, les reptiles, les insectes, les animaux fabuleux, les poissons et les amphibiens.

Mots-clés: animal sauvage, microchamp, tradition biblique, zoonymie.

Demersul lucrării¹ a început de la analiza semică a macrocâmpului lexical-semantic al denumirilor pentru animale în șapte microcâmpuri: 1. animale domestice, 2. animale sălbatice, 3. păsări, 4. reptile, 5. insecte, 6. pești și amfibieni, 7. animale fabuloase, după modelul Angelei Bidu-Vrănceanu, și vizează textul biblic. Am utilizat conceptul de microcâmp doar prin subordonare față de macrocâmpul „animal”. Atunci când am discutat fiecare microcâmp în parte, am utilizat denumirea câmp doar prin raportare la clasa/clasele paradigmatică. Termenul care face referire la *animal* este un substantiv (de genul

¹ Articolul de față este o mică parte a tezei mele de doctorat intitulată *Nume de animale în tradiția biblică românească*, sub coordonarea domnului prof. univ. dr. Eugen Munteanu, susținută în septembrie 2012. M-am îndreptat spre această temă, în primul rând, datorită pasiunii pentru domeniul lexicologiei biblice, în special cel bazat pe zoonimele biblice, și apoi pentru că am observat că această sferă este mai puțin cercetată atât în spațiul românesc, cât și în cel european.

masculin sau feminin)², care poate fi monosemantic sau polisemantic. Pentru demonstrarea polisemiei unor termeni referitori la animale, e necesar să apelăm la conceptul *context*, definit în DSL ca „parte a unui enunț (sau părți ale enunțului) care precedă și/sau urmează unitatea lingvistică supusă analizei și care îi condiționează prezența, forma sau funcția” (2005: 138). Pentru determinarea sensului textului biblic, contextul este deosebit de important.

Toate aceste microcâmpuri se subordonează macrocâmpului a n i m a l. Se va pune accent pe d e n u m i r i l e p e n t r u a n i m a l e din 13 versiuni biblice românești. Edițiile pe care le-am consultat se grupează în ediții integrale: *Biblia de la București* (1688), prima traducere integrală a textului biblic în limba română, *Biblia de la Blaj* (1795), în versiunea lui Samuil Micu și o variantă modernă a *Bibliei* (1991), dar și texte în ediții parțiale: vechile traduceri ale textelor sfinte din secolul al XVI-lea și al XVII-lea (*Codicele Voronețean*, *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Hurmușaki*, *Psaltirea slavo-română* (1577) a diaconului Coresi, *Palia de la Orăștie* (1582), *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), cele două manuscrise: *Ms. 45* tradus de Nicolae Milescu (dar revizuit, probabil, de Dosoftei)³ și *Ms. 4389* tradus din limbile slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanul)⁴, precum și scrierile mitropolitului Dosoftei *Psaltirea în versuri* (1673) și *Psaltirea de-nțăles* (1680).

Dintotdeauna, oamenii au fost atrași de lumea animalelor, fie ele sălbatice sau domestice, comune sau neobișnuite. Încă din Antichitate, s-a vehiculat ideea unei relații strânse între lumea umană și lumea fascinantă, chiar magică, a animalelor. Când facem referire la animale, avem în vedere tot ce mișcă, dar nu este om, adică orice viețuitoare: animal domestic, animal sălbatic, insectă, pasăre, reptilă sau pește. Mai greu ne este să ne imaginăm cum arătau animalele fabuloase pe care le putem percepe doar din descrierile înaintașilor. Este impresionant de mare numărul speciilor de animale⁵ menționate în *Biblie*.

Tradiția creștină a avut în vedere viziunea asupra lumii centrate pe ființe umane, însă omul, încă de la creație, a fost apropiat de animale și le-a dat nume⁶. În lumea animală, ca parte locuibilă a cosmosului, Dumnezeu a creat omul. Ceea ce au în

² Substantivul este, din punct de vedere gramatical, reprezentantul principal al denumirilor pentru animale.

³ Revizia acestui manuscris îi aparține, după cum sugerează N. A. Ursu, lui Dosoftei (Ursu 1988: 455) și ar fi fost făcută între anii 1661-1664 (Ursu 2003: 29).

⁴ Acest manuscris folosește varianta muntenească (sudică) și ar fi fost tradus în perioada cuprinsă între 1665-1680 (Ursu 2003: 30). Cel mai probabil, Andrean Panoneanul ar fi tradus textul între 1665-1672, cât a stat la schitul din Babele. Cât timp a fost episcop la Strehăia, textul, care reprezintă actualul Ms. 4389, a fost copiat, în perioada cuprinsă între 1673-1679 (*ibidem*: 38).

⁵ În textele studiate de noi, am descoperit 178 de nume de animale propriu-zise și 33 de termeni animalieri generici.

⁶ Însuși textul sacru ne spune acest lucru: *Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potrivă lui* (B 1991, Fac. 2:20).

comun omul și animalul este că ambii sunt „fii vii” (Fac. 2:19). Animalele, la rândul lor, au fost create pentru a-l salva pe om de singurătate și, în cazul unora, pentru a-l apăra de primejdii și de dușmani. Relația dintre om și animal nu a fost întotdeauna una bună. Există concepția că omul este neîncrezător în tot ceea ce este „animalic”, el trebuind să se ferească de animalele sălbatice (*leu, lup, șacal*) sau de cele fabuloase (*monștri mari, șerpi înaripați*). Încă de la geneza lumii, animalul a fost perceput ca făptură a lui Dumnezeu și ca vietate care se află în preajma omului. Dumnezeu l-a lăsat pe om să stăpânească peste toate animalele⁷, dar acest lucru nu-i permite să se poarte urât cu animalele și nici să le considere doar obiecte de dominație umană. Animalele ocupă un loc esențial în cărțile biblice, mai ales în cele ale *Vechiului Testament* și cu precădere în *Cartea preoțimii (Leviticul)* și în cea deuteronomică. Fauna din Palestina este foarte numeroasă în specii. De exemplu, *porcul sălbatic (mistrețul), cerbul, ursul* sunt animale cunoscute spațiului sudic de răspândire, *hipopotamul, crocodilul, iepurele* sunt răspândite în zonele nordice. Dinții elefantului, de pildă, erau considerați un lux și erau cumpărați, de obicei, de către regi. În tradiția biblică, s-a transmis că Solomon importa animale exotice pentru a construi parcuri regale populate de animale. Multe dintre animalele din *Biblie*, astăzi au dispărut (cele fabuloase și nu numai) sau sunt pe cale de dispariție (animale sălbatice, precum: *porcul sălbatic/mistrețul, capra sălbatică, măgarul sălbatic*). Animalelor sălbatice sau de câmp li se opun cele domestice, considerate folositoare omului. Fiarele (mai ales *lupul și leopardul*) îl reprezintă pe diavol. De asemenea, *broasca, câinele, corbul, dragonul, liliacul, musca, potârnichea și șarpele* reprezintă un simbol al demonicului, al răului și al întunericii (Ciccarese 2002: 45, 47). În *Apocalipsă*, animalele sunt descrise ca o încarnare a puterii demonice (Wilms 1987: 11). În secolul al III-lea î. Hr., Ecclesiastul⁸ ne informează că omul și animalele au în comun supunerea în fața morții. Așadar, soarta omului și a animalului este aceeași și în cazul mântuirii și în cazul nenorocirii. Totuși, uneori soarta animalelor se află în mâna omului, deoarece ființa umană este considerată „stăpânul animalelor” și are autoritatea de alunga răul⁹.

Vom prezenta, în continuare, microcâmpul denumirilor animalelor sălbatice, pornind de la modelul analizei lingvistelor Angela Bidu-Vrănceanu (2008: 101-115) și Victoria Bănică (2009: 66-67, 76-82).

Analiza semică cunoaște următoarele etape: identificarea unităților minimale de sens, clasarea acestor unități (demers paradigmatic) și descrierea relațiilor acestor

⁷ Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!» (B 1991, Fac. 1:28).

⁸ Căci soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare unul, moare și celălalt și toți au un singur duh de viață, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul. Și totul este deșertăciune! Cine știe dacă duhul omului se urcă în sus și duhul dobitocului se coboară în jos către pământ? (B 1991, Eccl. 3:19, 21).

⁹ Groază și frică de voi să aibă toate fiarele pământului, toate păsările cerului, tot ce se mișcă pe pământ și toți peștii mării; căci toate acestea vi le-am dat la îndemână (B 1991, Fac. 9:2).

unități (demers sintagmatic). Fiecare unitate minimală a planului expresiei, adică fiecare lexem, are drept corespondent, în planul conținutului, una sau mai multe unități numite *sememe*. Totuși, sememul nu este cea mai mică unitate constitutivă. Din contră, unitățile minimale ale conținutului sunt trăsăturile semice, adică semele. Analiza componențială (semică) se ocupă de sensul descriptiv (denotativ).

Ținem să precizăm faptul că, în interiorul fiecărui microcâmp, nu vom lua în calcul decât termenii pe care îi considerăm atestați și cunoscuți și cărora le putem da trăsăturile semice comune (generice) și pe cele variabile (specifice). (DSL: 51).

Condițiile care trebuie verificate în cursul analizei sunt: 1. toate elementele includ cel puțin o trăsătură comună de semnificație (în acest caz trei: /a n i m a l/ + /s ă l b a t i c / + /m a m i f e r/) și 2. trăsăturilor comune li se adaugă alte trăsături de semnificație variabile, specifice. Microcâmpul animalelor sălbatice este unul poliparadigmatic omogen, întrucât unele seme se repetă și în interiorul altor clase paradigmatic.

Vom porni, în demersul nostru, de la două definiții lexicografice pentru termenii *sălbatic*: 'care nu este domesticit, neîmblânzit, care trăiește în natură și se ferește de om' (cf. DEX, MDA) și *mamifer*: 'clasă de animale vertebrate superioare, care are corpul acoperit cu păr, naște pui vii și îi hrănește cu laptele secretat de mamele' (cf. DEX, MDA). De aici reies următoarele trăsături: /care trăiește liber, în natură/, ceea ce semnifică /sălbatic/ sau /nedomesticit/, adică faptul că animalul nu este hrănit de om și se ferește permanent de acesta, și /mamifer/, ceea ce semnifică /vivipar/, /cu corp păros/, /cu temperatura corpului constantă/, /care își alăptează puii/, /cu inima despărțită în două auricule și două ventricule/ și /cu cutia toracică separată de cavitatea ventrală prin diafragmă/. Grupul mare al animalelor sălbatice se deosebește de grupul restrâns al animalelor domestice, pe baza criteriului de diferențiere /lipsa de protecție a omului/.

În edițiile biblice consultate, pot fi incluse următoarele clase paradigmatic, care fac referire la animalele sălbatice: I /rumegătoare (*Ruminantia*)/; II /nerumegătoare – paricopitat (*Non-ruminantia – Artiodactyla*)/; III /insectivore (*Insectivora*)/; IV /carnivore canide (*Carnivora – Canidae*)/; V /carnivore felide (*Carnivora – Felidae*)/; VI /carnivore urside (*Carnivora – Ursidae*)/; VII /carnivore mustelide (*Carnivora – Mustelidae*)/; VIII /perisodactile (*Perissodactyla*)/; IX /rozătoare (*Rodentia*)/; X /proboscide (*Proboscidea*)/; XI /primare (*Primates*)/.

În cadrul fiecărei paradigme, funcționează o serie de trăsături semantice variabile, care realizează identități și opoziții repetate. Pornind în analiză de la elementele utilizate, aceste trăsături semantice variabile sunt următoarele: 1. B = /sex/: B₁ = /masculul speciei/ și B₂ = /femela speciei/; 2. C = /dimensiune/: C₁ = /mare > 2 m/, C₂ = /medie 1-2 m/, C₃ = /mică < 1 m/; 3. D = /greutate/: D₁ = /foarte mare > 1 t/, D₂ = /mare > 150 kg/, D₃ = /medie: 30-150 kg/, D₄

/mică și foarte mică < 30 kg/; 4. E = /c u l o a r e/: E₁ = /închisă/, E₂ = /deschisă/; 5. F = /g e n e r a ț i e/: F₁ = /adult al speciei/, F₂ = /pui de animal/; 6. G = /u t i l i t a t e/: G₁ = /vânat pentru blană, piele sau grăsime, în industria textilă sau în tăbăcărie/, G₂ = /vânat pentru carne și lapte, în alimentație/, G₃ = /vânat pentru colți, ca ornament și podoabă/, G₄ = /vânat pentru coarne, ca ornament, trofeu și pentru confecționarea unor obiecte precum: cornuri de pușcă, cuiere, bumbi/, G₅ = /util pentru stârpirea unor insecte și animale dăunătoare omului/ 7. H = /a r i e d e r ă s p â n d i r e/: H₁ = /în Europa/, H₂ = /în Asia/, H₃ = /în Africa/, H₄ = /în Asia și Africa/, H₅ = /în Asia, Africa și Europa/. Toate trăsăturile semice se pot desprinde din definițiile lexicografice și din definițiile oferite de atlasul lui Brehm.

În urma celor afirmate, se poate stabili inventarul lexical de analizat, care reunește d e n u m i r i l e a n i m a l e l o r s ă l b a t i c e. Lexemele pe care le-am identificat în textele biblice studiate sunt în număr de 64: *antilopă, arici, asin (sălbatic), bivol (sălbatic), bou (sălbatic), capră (sălbatică), căprioară, cămilopardos, câine (sălbatic), cărtiță, cerb, cerboaică, chițoran, ciută, colun, dibor, elefant, gazelă, gligan, guz(iu), hipopotam, iepure (de câmp, sălbatic), jder, leopard, leu, leoaică, liliac, lup, maimuță, mascur, măgar (sălbatic), mătă (sălbatică), nevâstnică, onagru, panteră, pardos, pîl, pisică (sălbatică), porc (mistreț, sălbatic), pui (de capră sălbatică), pui (de căprioară), pui (de cerb), pui (de cerboaică), pui (de gazelă), pui (de leu), pui (de leoaică), pui (de șacal), pui (de vulpe), pui (de ursoaică), schimen, scroafă (sălbatică), sobol, șacal, șobolan, șomâc, țap (sălbatic), urs, ursoaică, vier (sălbatic), viezure, vulpe, pui de vulpe¹⁰, vulpoă¹¹, zîmbru.*

Pentru sistemul reprezentat de denumirile a n i m a l e l o r s ă l b a t i c e în edițiile biblice, putem face referire la *identitățile și opozițiile caracteristice pentru fiecare clasă paradigmatică* sub forma unui tabel. Am încercat să facem caracterizarea termenilor sub aspectul manifestării trăsăturilor semantice distinctive: +/+ = relație prezentă; -/- = relație absentă. Fiecare clasă de elemente lexicale echivalente va fi prezentată ca o formulă componentială, notată prin cifre în cadrul fiecărei clase paradigmatică. În formulele componentiale, intră trăsăturile de semnificație, notate cu // și lexeme pe care le-am notat cu {}.

În paradigma RUMEGĂTOARE, am inclus 17 lexeme care utilizează următoarele tipuri de opoziții: cu trăsătura semică /s e x /, stabilim opoziția între trăsătura /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {*bivol sălbatic, bou sălbatic, cămilopardos, cerb, țap sălbatic, zîmbru*} (+) / {*antilopă, capră sălbatică, căprioară, cerboaică, ciută, gazelă*} (-); cu semul /g e n e r a ț i e /, avem opoziția între /adult/ (+) și /pui de animal/ (-): {*capră sălbatică, căprioară, cerb, cerboaică, gazelă*} (+) / {*pui de capră sălbatică, pui de căprioară, pui de cerb, pui de cerboaică, pui de gazelă*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem opoziții între animale /de dimensiune mare/: {*bivol sălbatic, bou sălbatic, cămilopardos, zîmbru*}, /de dimensiune medie/: {*antilopă,*

¹⁰ În textul biblic, apare cu forma *vulpi mici*: *Prindeți noao vulpi mici stricând viile* (BB 1688, B 1795, cf. B 1991, Ct. 2:15).

¹¹ De fapt, în textul sacru, apare cu forma *vulponilor* (PS. SCH., Ps. 62).

capră sălbatică, căprioară, cerb, cerboaică, ciută, gazelă, țap sălbatic} și /de dimensiune mică/ {*pui de capră sălbatică, pui de căprioară, pui de cerb, pui de cerboaică, pui de gazelă*}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilesc opoziții între animale /cu greutate mare/: {*bivol sălbatic, bou sălbatic, cerb, cămilopardos, zîmbru*}, /cu greutate medie/: {*antilopă, capră sălbatică, căprioară, cerboaică, ciută, gazelă, țap sălbatic*} și /cu greutate mică/: {*pui de capră sălbatică, pui de căprioară, pui de cerb, pui de cerboaică, pui de gazelă*}; cu semul /c u l o a r e /, am surprins opoziția între /culoare închisă/: {*bivol sălbatic, bou sălbatic, căprioară, cerb, ciută, gazelă, pui de capră sălbatică, pui de căprioară, pui de cerb, pui de cerboaică, pui de gazelă, țap sălbatic, zîmbru*} și /culoare deschisă/: {*antilopă, cămilopardos*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, am surprins opozițiile /vânat pentru blană, piele sau grăsime/: {*căprioară, ciută*}, /vânat pentru carne/: {*cămilopardos*¹², *căprioară, cerb, ciută*}, /vânat pentru colți și pentru coarne/: {*capră sălbatică, cerb, pui de capră sălbatică, țap sălbatic*}. Cu semul /arie de răspândire/, am identificat opozițiile /în Europa/: {*zîmbru*}, /în Asia/: {*bivol sălbatic*}, /în Africa/: {*antilopă, bou sălbatic, cămilopardos*}, /în Asia și Africa/: {*gazelă, pui de gazelă*}, /în Asia și Europa/: {*capră sălbatică, căprioară, cerb, cerboaică, ciută, pui de capră sălbatică, pui de căprioară, pui de cerb, pui de cerboaică, țap sălbatic*}. Am identificat următoarele seme comune pentru lexemele *căprioară, ciută, cerboaică*, care se constituie ca sinonime: /animal erbivor care trăiește solitar/, /cu coadă scurtă/, /cu cap mic/, /cu urechi mici și ovale/, /cu coarne cu lungime de ~ 30 cm/, /cu durata de viață medie între 8-16 ani/, /cu picioare lungi și subțiri prevăzute cu copite înguste și scurte/. Lexemele *antilopă* și *gazelă*, care sunt sinonime, au următoarele seme comune /cu picioare subțiri/, /cu corp viguros/ și /cu coarne scobite/. *Cerbul* are ca sem variabil /cu coarne ramificate/, *bivolul sălbatic* – /cu coarne arcuite în formă de semilună/, iar *zîmbrul* – /cu coarne mici, rotunde și ascuțite/. *Țapul sălbatic* are ca seme variabile: /cu coarne mari de ~ 80 cm/și /cu barbă/. *Cămilopardul* are și el unele seme variabile precum: /cu gât extrem de lung/, /cu limba de 45 cm/, /cu coadă lungă de ~ 1,1 m/, /cu 2-3 cornițe, uneori 5/.

Clasa paradigmatică PARICOPITATE (6 lexeme) include următoarele opoziții: cu trăsătura /s e x /, stabilim opoziția între trăsătura /mascul al speciei/ (+) și /femală a speciei/ (-): {*gligan, hipopotam, mascur, porc mistreț, vier sălbatic*} (+) / {*scroafă sălbatică*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem opoziții între animale /de dimensiune mare/: {*hipopotam*}, /de dimensiune medie/: {*gligan, mascur, porc mistreț, scroafă sălbatică, vier sălbatic*}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilesc opoziții între animale /cu greutate foarte mare/: {*hipopotam*}, /cu greutate mare/: {*gligan, mascur, porc mistreț, vier sălbatic*} și /cu greutate medie/: {*scroafă sălbatică*}; cu semul /c u l o a r e /, am surprins opoziția între /culoare închisă/: {*gligan, hipopotam, mascur, porc mistreț, scroafă sălbatică, vier sălbatic*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, se surprinde opoziția între /vânat pentru piele/: {*gligan, mascur, porc mistreț, scroafă*

¹² Foarte rar, *cămilopardosul* este vânat și pentru coadă, folosit ca talisman, iar în Egipt era vânat pentru domesticire.

sălbatcă, vier sălbatic}, /vânat pentru carne/: {gligan, mascur, porc mistreț¹³, scoafă sălbatică, vier sălbatic} și /util pentru distrugerea insectelor și rozătoarelor vătămătoare/: {gligan, mascur, porc mistreț, scoafă sălbatică, vier sălbatic}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat opozițiile /în Africa/: {hipopotam¹⁴} și /în Asia, Africa și Europa/: {gligan, mascur, porc mistreț, scoafă sălbatică, vier sălbatic}. În interiorul paradigmei, patru lexeme formează o serie sinonimică: gligan – mascur – porc sălbatic – vier sălbatic. Ca trăsături comune ale speciei porc mistreț, am identificat următoarele seme: /cu colți foarte puternici/, /dăunător pentru recolte/, /care trăiește în păduri de foioase sau stufuli/, /sunet caracteristic – guțat, grohăit/. Pentru lexemul hipopotam am mai identificat următoarele seme variabile: /cu coadă lungă – 45 cm/, /cu picioare scurte și greoaie/, /mediu de viață – apa/, /cu corp lung în formă cilindrică/, /care are aspect de cal/, /care se hrănește cu pește/.

A treia paradigmă a INSECTIVORELOR cuprinde doar două lexeme {arici, liliac}, care au următoarele seme comune: /masculul speciei/, /dimensiune mică/, /greutate mică/, /culoare închisă/, /adult al speciei/, /util pentru stârpirea insectelor și a micilor animale dăunătoare/, /ca arie de răspândire – în Europa, Asia și Africa/. Ca seme variabile pentru arici, am identificat: /cu formă sferică/, /cu corp scurt și gros acoperit cu țepi lungi și tari, de culoare cenușiu-șoricie și cu vârful alb/, /cu cap nu prea lung/, /cu coadă scurtă/, /cu urechi lungi/, /cu membre scurte și groase/, /care trăiește în păduri, în grădini, pe pășuni, în câmpii, în stepă și în crăpăturile stâncilor/, /care își sapă galerii scurte/, /care folosește vizuunile părăsite ale unor animale/, /care naște de la trei până la opt pui orbi/. Lexemul liliac include următoarele seme variabile: /care trăiește în peșteri, în locuri întunecate și în despăturile stâncilor/, /care are abilitatea de a zbura/, /acoperit cu blană/, /asemănător cu un șoarece cu aripi/, /cu simțul văzului și al auzului dezvoltate, mai ales noaptea/, /din ordinul chiropterelor/, /cu nasul neted, fără apendice tegumentar/, /cu dinții asemănători cu ai cârțiței/, /femelele trăiesc în grupuri, iar masculii solitari/, /cu o creastă în formă de W/.

Clasa paradigmatică CARNIVORE CANIDE include 8 lexeme care au următoarele seme comune: /cu 6 incisivi și 2 carnivori ascuțiți, 4-5 degete la fiecare picior/ și /cu corp alungit/. Aceste lexeme se folosesc de următoarele tipuri de opoziții: cu trăsătura semică /s e x / – opoziția între trăsătura /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {câine sălbatic, lup, șacal, vulpoi} (+) / {vulpe} (-); cu semul /g e n e r a ț i e /, avem opoziția între /adult/ (+) și /pui de animal/ (-): {vulpe} (+) / {pui de vulpe} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem opoziția între animale /de dimensiune medie/: {câine sălbatic, lup, șacal, vulpe, vulpoi} și /de dimensiune mică/ {pui de șacal, pui de vulpe}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilește opoziția între animale /cu greutate medie/: {câine sălbatic, lup} și /cu greutate mică/: {pui de vulpe, pui de șacal, șacal, vulpe, vulpoi}. Cu semul /c u l o a r e /, toate lexemele sunt caracterizate de trăsătura /culoare închisă/. Cu semul

¹³ Se spune că porcul mistreț mai este vânat și pentru trofeu.

¹⁴ În trecut, hipopotamul trăia și în regiunile mlăștinoase ale Palestinei.

/u t i l i t a t e /, am surprins opoziția între /vânat pentru blană/: {*lup, pui de vulpe, vulpe, vulpoi*}, /util pentru înlăturarea hoiturilor și a unor animale mici dăunătoare/: {*câine sălbatic, pui de șacal, șacal*}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat opoziția între /care trăiește în Asia, nordul Africii, sudul Europei/: {*pui de șacal, șacal*} și /care trăiește în Asia și Europa/: {*câine sălbatic, lup, pui de vulpe, vulpe, vulpoi*}. Lexemul *vulpe* are, ca trăsături caracteristice, semul /purtătoare a virusului turbării, care trăiește solitar/, spre deosebire de *lup* și *șacal* care au semul /care trăiește în haite/. În ceea ce privește semul /h a b i t a t /, *lupul* preferă /zonele de stepă, dealurile transjordaniene și deșertul sirian/, în timp ce *șacalului* și *vulpilor* le plac /zonele părăsite, de ruină/ sau /în vizuini subterane/ (pentru lexemul *vulpe*). Două seme comune pentru lexemele *vulpe, câine sălbatic* și *lup* sunt: /cu coadă lungă și stufoasă/ și /animal digitigrad, cu unghii neretractile/.

Clasa paradigmatică CARNIVORE FELIDE, compusă din 9 lexeme, are următoarele seme comune: /animal mamifer, digitigrad/, /cu cap mare și rotund/, /cu simțuri excelent dezvoltate/ și /cu gheare retractile/. Aceste lexeme se folosesc de următoarele tipuri de opoziții: cu semul /s e x / – opoziția între trăsătura /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {*leopard, leu, pardos*} (+) / {*leoaică, mătă sălbatică, panteră, pisică sălbatică*} (-); cu semul /g e n e r a ț i e / – opoziția între /adult/ (+) și /pui de animal/ (-): {*leu, leoaică*} (+) / {*pui de leoaică, pui de leu, schimen*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem opoziția între animale /de dimensiune mare/: {*leu, leoaică*}, /de dimensiune medie/: {*leopard, panteră, pardos*} și /de dimensiune mică/ {*mătă sălbatică, pisică sălbatică, pui de leoaică, pui de leu, schimen*}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilesc opoziții între animale /cu greutate mare/: {*leoaică, leu*}, /cu greutate medie/: {*leopard, panteră, pardos*} și /cu greutate mică/: {*mătă sălbatică, pisică sălbatică, pui de leoaică, pui de leu, schimen*}. Cu semul /c u l o a r e /, am identificat opoziția între /culoare deschisă/: {*leopard*¹⁵, *mătă sălbatică, panteră*¹⁶, *pardos, pisică sălbatică*} și /culoare închisă/: {*leoaică, leu, pui de leoaică, pui de leu, schimen*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, am surprins opoziția între /vânat pentru blană/: {*leopard, panteră, pardos*}, /util pentru înlăturarea porcilor sălbatici, care distrug recoltele/: {*leopard*}, /util pentru stârpirea rozătoarelor și a reptilelor/: {*mătă sălbatică, pisică sălbatică*}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat opoziția între /care trăiește în Asia și Africa/: {*leoaică, leopard, leu, panteră, pardos, pui de leoaică, pui de leu, schimen*}, /care trăiește în Asia, Africa și Europa/: {*mătă sălbatică, pisică sălbatică*}. Lexemele *leopard, mătă sălbatică* și *pisică sălbatică* au ca seme comune: /care trăiește singuratic/, /cu corp suplu/, iar ca seme specifice /cu membre scurte/, /cu labe cu pernțe acoperite cu păr lung/, /cu urechile dispuse pe părțile laterale ale capului/, /sunete caracteristice: mieunat, tors domol/, /cu durata vieții până la 8 ani/ (*mătă sălbatică, pisică sălbatică*) și /cu durata vieții până la 12 ani în libertate și până la 20 de ani în captivitate/ (*leopard*). *Leul* are ca seme specifice: /sunet caracteristic – răgetul/, /care trăiește în câmpii și savane în grupuri/.

¹⁵ *Leopardul* are culoare gălbuie, cu pete negre, și preferă să trăiască în zone montane.

¹⁶ *Pantera* poate avea culori variate de la galben-deschis la negru.

/masculul are coamă închisă la culoare/, /femela e periculoasă când are pui/, /în sălbăticie trăiește 8-10 ani, iar în captivitate ~ 35 de ani/. În interiorul acestei clase paradigmatică, am identificat trei perechi sinonimice: *mâță* – *pisică* și *pui de leu* – *schimen*, *leopard* – *panteră* – *pardos*.

În a șasea clasă paradigmatică, cea a URSIDELOR, se includ trei lexeme care intră în următoarele opoziții: cu trăsătura /s e x / – opoziția /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {*urs*} (+) / {*ursoaică*} (-); cu semul /g e n e r a ț i e /, avem opoziția între /adult/ (+) și /pui de animal/ (-): {*urs*, *ursoaică*} (+) / {*pui de ursoaică*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem opoziția între animale /de dimensiune mare/: {*urs*, *ursoaică*} /de dimensiune medie/: {*pui de ursoaică*}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilește opoziția între animale /cu greutate mare/: {*urs*, *ursoaică*} și /cu greutate medie/: {*pui de ursoaică*}. Cu semul /c u l o a r e /, toate cele trei lexeme au trăsătura /de culoare închisă, maro-gălbui/: {*pui de ursoaică*, *urs*, *ursoaică*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, am surprins opoziția /vânat pentru blană și ca trofeu/: {*pui de ursoaică*, *urs*, *ursoaică*}, /vânat pentru carne/: {*pui de ursoaică*, *urs*, *ursoaică*}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, e identificată trăsătura /care trăiește în Asia și Europa, dar și parțial în nord-vestul Africii/: {*pui de ursoaică*, *urs*, *ursoaică*}. Toate lexemele au ca trăsături comune: /sunet – mormăitul/, /animal plantigrad/ și /cu trup mare, acoperit cu blană/.

A șaptea clasă paradigmatică, cea a MUSTELIDELOR, grupează 4 lexeme care intră în următoarele opoziții: cu trăsătura /s e x / – opoziția /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {*dibor*, *jder*, *viezure*} (+) / {*nevăstuică*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem doar semul animal /de dimensiune mică/: {*dibor*, *jder*, *nevăstuică*, *viezure*}; cu trăsătura semică /g r e u t a t e /, se stabilește doar semul /cu greutate mică/: {*dibor*, *jder*, *nevăstuică*, *viezure*}. Cu semul /c u l o a r e /, toate cele patru lexeme au trăsătura /culoare închisă/: {*dibor*, *jder*, *nevăstuică*¹⁷, *viezure*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, am surprins opoziția /vânat pentru blană/: {*dibor*¹⁸, *jder*, *nevăstuică*, *viezure*} și /util pentru distrugerea rozătoarelor/: {*dibor*, *jder*, *nevăstuică*, *viezure*¹⁹}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat opoziția /care trăiește în Europa/: {*diborul*} și /care trăiește în Asia și Europa/: {*jder*, *nevăstuică*, *viezure*}. *Diborul* are ca trăsături specifice: /animal care trăiește în mușuroaie, pe dealuri și în munți, mai ales în zonele stâncoase/, /cu labe neacoperite care îi permit cățărarea pe stâncile abrupte/, /cu coadă puțin stufoasă/, /de culoare brun-închis, cu puf gălbui sau auriu/, /care trăiește între 8-10 ani/. *Viezurile* are ca trăsături specifice: /animal sociabil, care trăiește 15 ani, în păduri, zone mlăștinoase și tufărișuri de pe mal/, /animal care își face vizuini sub pământ, unde locuiesc mai multe generații/. Trăsături comune ale *diborului* și *viezurelui*: /cu picioare scurte/, /cu gât gros/, /cu corp mic și îndesat/ și /distrugător în gospodăria/.

¹⁷ *Nevăstuica* are iarna blana albicioasă.

¹⁸ *Diborul* are blana semiprețioasă.

¹⁹ Se spune despre *viezure* că e util, deoarece devorează hoituri.

A opta clasă paradigmatică este cea a ANIMALELOR PERISODACTILE, care include 4 lexeme cu următoarele trăsături: /mascul al speciei/ (+): {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru*} (+); /animal de dimensiune medie, cuprinsă între 1,3 m (*măgarul* din Asia) și 1,4 m (cel din Africa)/: {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru*} și /cu greutate mare/: {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru*}. Cu semul /c u l o a r e /, toate cele patru lexeme au trăsătura /de culoare închisă/: {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic*²⁰, *onagru*}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat doar semul /care trăiește în Asia și Africa/: {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru*}. Cu seme specifice celor două specii, se remarcă următoarele trăsături: /apropiat ca formă de cal/, /mai mic ca dimensiune ca onagru african/, /animal care trăiește în cete mici, în zonele de stepă asiatică/, /de culoare cafenie-închisă, cu burta, botul și partea interioară a picioarelor aproape albe/: {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru* (asiatic)}; /animal care trăiește în regiunile nord-estice de coastă/, /cu urechi lungi/, /cu coadă subțire și păroasă, în formă de ciucure la vârful/, /cu picioare subțiri/, /pe spate are o dungă neagră/ {*asin sălbatic, colun, măgar sălbatic, onagru* (african)}. *Onagru* are ca sunet caracteristic – *răgetul* (pe care îl scoate doar când îi este foame). Toate cele patru lexeme sunt oarecum echivalente, ele formând o serie sinonimică: *asin sălbatic* – *colun* – *măgar sălbatic* – *onagru*.

Clasa paradigmatică numită ROZĂTOARE are în componența sa 8 lexeme care intră în următoarele opoziții: cu trăsătura /s e x / – opoziția /mascul al speciei/ (+) și /femelă a speciei/ (-): {*chițoran, iepure-de-câmp, guzîu, sobol, șoarece, șobolan, șomâc*} (+) / {*cârțiță*} (-); cu trăsătura semică /d i m e n s i u n e /, avem doar semul animal /de dimensiune foarte mică < 30 cm/ și /cu greutate foarte mică < 4 kg/: {*cârțiță, chițoran, iepure-de-câmp, guzîu, sobol, șoarece, șobolan, șomâc*}. Cu semul /c u l o a r e /, toate cele patru lexeme au trăsătura /culoare închisă/: {*cârțiță, chițoran, iepure-de-câmp, guzîu, sobol, șoarece, șobolan, șomâc*}. Cu semul /u t i l i t a t e /, am surprins opoziția /vânat pentru blană/: {*iepure-de-câmp*}, /vânat pentru carne/: {*iepure-de-câmp*} și /util pentru stârpirea șoarecilor/: {*chițoran*}. Cu semul /a r i e d e r ă s p â n d i r e /, am identificat trăsătura /care trăiește în Asia și Europa, însă parțial apare și în zone din Africa/: {*cârțiță, chițoran, guzîu, iepure-de-câmp, sobol, șoarece, șobolan, șomâc*}. Cele 8 lexeme au în comun următoarele seme: /mamifer mic/, /care roade mâncarea cu incisivul lui ca o daltă/, /maxilarul de sus are 2-4 dinți, iar cel de jos 2/, /care nu are canini/, /care este dăunător recoltelor și locuințelor/. Lexemul *șobolan* are semele caracteristice /dăunător omului, fiind transmitător de boli: ciuma și trichina/, /animal sociabil și adaptabil, care trăiește în jurul locuințelor, hambarelor și depozitelor/, /cu coadă lungă, acoperită de solzi în formă de inele/ și /bun înotător/. *Șoarecele* și *șobolanul* au ca seme comune: /cu coadă lungă și subțire/, /cu blană de culoare cenușie/ și /transmitător de boli/. *Chițoranul* are ca seme caracteristice: /prezența a 32 de incisivi cu vârful de culoare roșie/, cu urechi mici și scurte/, /cu blană catifelată, de culoare maronie/ și /cu fiecare membru prevăzut cu 5 gheare/. Toate lexemele au două seme comune: /animal care își sapă galerii/ și

²⁰ *Măgarul sălbatic african* are vara culoare galbenă-cenușie, iar iarna gri-fier.

/cu mustăți lungi și negre/. Lexemele *cârțiță*, *gușziu*, *sobol*, *șomâc* au ca seme caracteristice: /mamifer târâtor, adaptat vieții de sub pământ, care are ochi mici și e lipsit de ureche externă/, /cu auz, miros și simț tactil foarte dezvoltat/, /cu cap conic și cu bot sub formă de rât/ și /cu membre anterioare mici, musculoase, în formă de lopată/. Lexemul *iepure-de-câmp* are trei seme caracteristice: /mamifer care trăiește în zonele stâncoase, pe vârful dealurilor și în crăpăturile stâncilor/, /cu urechi lungi/ și /cu blana de culoare cenușie-roșcată/. Patru dintre cele 8 lexeme sunt echivalente, ele formând o serie sinonimică: *cârțiță* – *gușziu* – *sobol* – *șomâc*.

În paradigma PROBOSCIDE, am inclus 2 lexeme care formează o pereche sinonimică *elefant* – *pil* și care au următoarele seme comune: /mascul al speciei/, /de dimensiune foarte mare²¹/, /cu greutate foarte mare/, /de culoare închisă/, /adult al speciei/, /util pentru colții săi²², numiți *fildeș*, în confecționarea ornamentelor, a bijuteriilor, a obiectelor de artă și a mobilei și ca animal de tracțiune în război (în trecut)/, /ca arie de răspândire – în Asia și Africa, în zonele de savană și în apropierea surselor de apă/, /animal cu nas modificat în trompă, pe care o folosește pentru hrană/, /mamifer erbivor, care trăiește în turme/ /cu picioare rezistente și puternice, care are 5 copite în față și 4 în spate/ și /cu piele aspră și groasă/.

În clasa paradigmatică a PRIMATELOR, am identificat doar lexemul specific speciei *maimuță*, care e caracterizat de următoarele seme: /singurul mamifer tropical, asemănător omului, inteligent, sociabil, cu un simț dezvoltat al imitației/, /femelă a speciei, cu coadă lungă, de culoare închisă, în general maronie/, /cu ochii mari, îndreptați în față și adaptați pentru o vedere simultană/, /cu față verticală/, /cu simțul mirosului mai puțin dezvoltat/, /cu capul rotund așezat pe un gât mobil/, /cu dimensiune și greutate relativ mică, 70-80 cm, ~ 19-20 kg/.

Prin urmare, analiza comparativă a denumirilor pentru animale în textul biblic românesc îmbină perspectiva diacronică cu cea sincronică pentru a reda cât mai bine evoluția câmpului lexico-semantic animal în limba română din secolul al XVI-lea până în epoca actuală. Am avut în vedere consolidarea rezultatelor obținute în urma comparației textuale a diverselor versiuni biblice cu cele obținute din dicționare, lucrări de zoologie și studii de lexicologie și semantică, în special de lexicologie biblică, care poate fi considerată un instrument util în cunoașterea tradiției biblice românești.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

BB 1688 = *Biblia ádecă Dumnezgiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită sub

²¹ În cadrul trăsăturii /d i m e n s i u n e/, putem diferenția între *elefantul african* și *elefantul indian*, primul fiind considerat /de dimensiune mai mare decât cel de-al doilea/.

²² Un *fildeș* are o greutate mare ~ 100 kg. Hrana zilnică a unui *elefant* este de ~ 150 kg.

- îngrijirea editorială a lui Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, vol. I, 2001, vol. II, 2002.
- BB-MON. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars II, *Exodus*, Iași, 1991 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993 (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu); Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun); Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Ileana Câmpean, Eugenia Dima, Doina Grecu, Gabriela Haja, Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, Mioara Săcrieru-Dragomir, Stela Toma. Consultant științific: cerc. șt. pr. I dr. N. A. Ursu); Pars VII, *Regum I, II*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008 (autori: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars XI, *Liber Psalmorum*, Iași, 2001 (autorii volumului: Al. Andriescu, Eugenia Dima, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron. Consultant științific: N. A. Ursu).
- B 1795 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, Blaj, 1795. *Biblia de la Blaj*, Ediție Jubiliară, 2000.
- B 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teotist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- CADE = I.-A. Candrea, Gh. Adamescu, *Dicționar enciclopedic ilustrat*, Editura Cartea Românească, București, 1931.
- CV = *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Editura Minerva, București, 1981.
- DA = *Dicționarul limbii române*, întocmit și publicat sub îndemnul și cu cheltuiala Maiestății sale regelui Carol I, Tomul I, Partea I, A-B, Partea a II-a, C, Tomul II, Partea I, F-I, J, București, Editura Academia Română, 1913-1948.
- DB = J. D. Douglas, N. Hilmyer, F. F. Bruce et alii, *Dicționar biblic*, Traducere de Liviu Pup, John Tipei, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995.
- DCB = Danielle Fouilloux, Anne Langlois, Alice Le Moigné, Françoise Spiess, Madeleine Thibault, Renée Trébuchon, *Dicționar cultural al Bibliei*, traducere din limba franceză de Ana Vancu, Editura Nemira, București, 1998.
- DEB = P.M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, *Dicționar enciclopedic al Bibliei*, traducere de D. Slușanschi, Editura Humanitas, București, 1999.
- DER = *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă, de Tudor Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O., București, 2007.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, coord. Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- DLR = *Dicționarul limbii române (DLR)*, Serie nouă, București, Editura Academiei Române, 1965-2009 (au apărut tomurile corespunzătoare literelor D, E, M, N, O, P, R, S, Ș, T, U, X, Y, Z).

- DOS. PS. V. = Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, Iași, 1673.
- DOS. PS. 2007 = Dosoftei, *Psaltirea de-nțales (...)*, Iași, 1680. Text stabilit și studiu lingvistic de Mihaela Cobzaru, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2007.
- DSL = Angela Bidu-Vrânceanu, Cristina Călărășu, Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Mihaela Mancaș, Gabriela Pană Dindelegan, Gabriela, *Dicționar de științe ale limbii*, ediția a doua, Editura Nemira, București, 2005.
- MS. 45 = *Ms. 45*, Biblioteca filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; consultat în BB-MON.
- MS. 4389 = *Ms. 4389*, Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; consultat în BB-MON.
- NTB 1648 = *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), cu titlul *Noul Testament sau împăcarea au Leagea Noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru*, sub îngrijirea mitropolitului Simion Ștefan, reeditat, sub auspiciile Arhiepiscopiei Ortodoxe Române de la Alba Iulia, în 1988 și în 1998.
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki*, I, Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, II, Indice de cuvinte de Rovena Șenchi, Editura Academiei Române, București, 2005.
- PO 2007 = *Palia de la Oraștie 1581-1582*, I, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași 2005, II, Studii de Alexandru Gafton și Vasile Arvinte, Indice de Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2007.
- PS. SCH. = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, edițiune critică de I.- A. Candrea, București, 1916.
- PS. SL-ROM. = Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*. Text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei R.S. România, București, 1976.

B. Literatura secundară

- Bănică 2009 = Victoria Bănică, *Le champ lexico-sémantique des expressions désignant les animaux domestiques et les animaux sauvages*, Editura Irco Script, Drobeta Turnu-Severin, 2009.
- Bidu-Vrânceanu 2008 = Angela Bidu-Vrânceanu, *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008.
- Brehm 1964 = *Lumea animalelor*, traducere din limba germană și actualizare de Gh. Dinulescu și B. Schnapp, Editura Științifică, București, 1964. [Ediția în limba germană a apărut la Leipzig-Urania-Verlag-Jena, 1961, cu titlu *Das Tierreich nach Brehm*].
- Ciccarese 2002, 2007 = Maria Pia Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano, I (agnello-gufo)*, Bologna 2002, II (*leone-zanțara*), Bologna, 2007.
- Feliks 1962 = Jehuda Feliks, *The animal world of the Bible*, translated into English by Pinhas Irsai, published by „Sinai”, Tel-Aviv, 1962.
- Physiologus 2005 = Physiologus, *Le bestiaire de bestiaires*, texte traduit du grec, introduit et commenté par Arnaud Zucker, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2005.
- Ursu 1988 = N. A. Ursu, *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu*, în „Limba română”, XXXVII, I, II, nr. 5, București, 1988, p. 455-468, nr. 6, p. 521-534.
- Ursu 2003 = N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Editura Cronica, Iași, 2003.
- Wilms 1987 = Franz-Elmar Wilms, *Das Tier: Mitgeschöpf, Gott oder Dämon*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1987.

Clasă paradigmatică	Seme Lexeme	B			C			D				E		F		G					H				
		B ₁	B ₂	C ₁	C ₂	C ₃	D ₁	D ₂	D ₃	D ₄	E ₁	E ₂	F ₁	F ₂	G ₁	G ₂	G ₃	G ₄	G ₅	H ₁	H ₂	H ₃	H ₄	H ₅	
I	antilopă	-	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	bou sălbatic	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	bivol sălbatic	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
	capră sălbatică	+	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+
	cămilopardos	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	căprioară	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	cerb	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+
	cerboaică	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	ciută	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	gazelă	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	pui de capră sălbatică	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+
	pui de căprioară	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	pui de cerb	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+
	pui de cerboaică	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+
	pui de gazelă	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
șap sălbatic	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	
zimbru	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	
II	gligan	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	
	hipopotam	+	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	
	mascur	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	
	porc mistreț (sălbatic)	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	
	scroafă sălbatică	-	+	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	
vier sălbatic	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	+	
III	arici	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
	liliac	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
IV	câine sălbatic	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
	lup	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
IV	pui de șacal	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
	pui de vulpe	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
	șacal	+	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
	vulpe	-	+	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
	vulpoi	+	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
V	leoaică	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	
	leopard	+	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	
	leu	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	
	mâță sălbatică	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
	panteră	-	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
	pardos	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	
	pisică sălbatică	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	
pui de leu	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+		

	pui de leoaică	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	
	schimen	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
VI	pui de ursoaică	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	urs	+	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	ursoaică	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
VII	dihor	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-
	jder	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+
	nevăstuiică	-	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+
	viezure	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+
VIII	asin sălbatic	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	colun	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	măgar sălbatic	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	onagru	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
IX	cârțiță	-	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	chițoran	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+
	guziu	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	iepure-de-câmp	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
IX	sobol	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	șoarece	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	șobolan	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	șomâc	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
X	pil	+	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-
	elefant	+	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-
XI	maimuță	-	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-

MOTIVE BIBLICE ÎN POEZIA BLAGIANĂ

GHEORGHE COLȚUN

Universitatea de Stat din Moldova
gheorghecoltun@yahoo.com

Résumé: Ce qui impressionne dans la création de L. Blaga c'est la poésie inspirée du texte biblique: *Paradis în destrămare*, *Tăgăduiri*, *Bunăstare*, *Întâia duminică*, *Lacrimile*, *Eva*, *Ioan se sfășie în pustie*, *Pe ape*, *Balada fiului pierdut* etc. La pénétration dans la profondeur de ces légendes et mythes bibliques a permis à L. Blaga de créer de véritables images poétiques qui accentuent un état affectif et une révélation sublime.

Mots-clés: biblique, Lucian Blaga, confrontation, profanation, Dieu, philosophie, Jésus-Christ, lyrique, motif, poésie, réplique, thème.

Lirica interbelică românească constituie o reînnoire firească a tematicii și a mijloacelor de realizare a imaginilor artistice. S-au deschis noi orizonturi de creație și, desigur, și-au desăvârșit măiestria literară personalități notorii astăzi, cum ar fi G. Bacovia, T. Arghezi, I. Barbu, L. Blaga etc. Acești scriitori au realizat opere superioare în comparație cu cele anterioare ale tradiționaliștilor, semănătoriștilor și poporaniștilor. Simbolismul și expresionismul pătrund în operele lor, făcând scrisul acestor poeți talentați mai nuanțat, mai bogat și mai divers în imagini.

Poetul L. Blaga, fiind un creator marcant, s-a manifestat prin originalitatea și profunzimea liricii sale, abordând cele mai diverse teme: satul (*Sufletul satului*, 9 mai 1895); dragostea pentru ființa iubită (*Izvorul nopții*); singurătatea și izolarea (*Noi, cântăreții leproși*); timpul – închisoare și distrugător al trupului și al sufletului (*Dați-mi un trup voi munților*); moartea crudă (*Din adânc*, *Dubovnicească*, *Somm*); natura fermecată (*Vara*, *Biografie*); raportul dintre bine și rău (*Lumina raiului*); cunoașterea lumii (*Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*); frământările metafizice, condiția umană și locul omului în univers (*Scrisoare*); dorința eului poetic de a se contopi cu infinitul cosmos (*Pământul*, *Noi și pământul*, *Melancolie*, *Moartea lui Pan*); problema existenței lui Dumnezeu și a părăsirii omului de către Creatorul său (*Psalm – O durere totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă*); confruntarea directă cu Dumnezeu (*Cuvântul din urmă*) etc.

Poetul L. Blaga se cufundă „într-o zonă paradisiacă, eterată, purificat fiind de toate tristețile cosmice, pe care i le procura neobosita lui sete de divinitate” (Vrabie 1940: 234). „Căutător al lui Dumnezeu, crezând a-L găsi în răscoala titanică a sufletului său și neaflându-L, cercetându-L în farmecul idilic al naturii și negăsindu-L nici acolo, mistuindu-se în tristețea tainei lui atât de învăluită într-o

lume a dezolării și a cenușii, navigator pe acel mare fluviu al sângelui, care curge din eternitate și se întoarce în ea, izbutind până în cele din urmă să-și azvârle ancora în pământul regăsit al țării, L. Blaga aduce în poezia sa o experiență de întindere și adâncime cum literatura noastră n-a cunoscut de multe ori” (Vianu 1934: nr. 8, decembrie).

Poet al misterului cosmic, L. Blaga este și poet al revelațiilor divine. „Revelare a unei structuri poetice admirabil încheată, împletită și cu originale speculații filozofice, lirica lui Lucian Blaga nu putea fi decât o poezie a misterului și revelației” (Vrabie 1940: 227).

Filozofia blagiană nu e nici religioasă și nici măcar străbătută de vreun suflu religios, chiar dacă este aici o religiozitate a artisticului (Negoițescu 1991: 280). Lirica lui Lucian Blaga, în care este utilizată terminologia teologică, scoate în evidență marea dorință a poetului de a trece într-o lume a misterului ori a revelației divine. Autorul vrea să evadeze din lumea umană efemeră, ce-i mutilează viața, în spații sacre. Dorința de a se afla într-un mediu superior celui terestru este atât de profundă, încât adâncește până la maximum tragismul prin care trece poetul. L. Blaga scoate în relief această dramă internă prin versurile: „*Totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă/ Dumnezeuule, dar ce era să fac?*” (Psalm) (BLAGA 1992: 34).

În volumul *În marea trecere* (1924) iese la iveală confruntarea directă a lui L. Blaga cu Dumnezeu, dar care ajunge până la urmă la un compromis: poetul recunoaște forța superioară a Creatorului, care este Stăpânul Universului, poetul atribuindu-și rolul modest al omului cu păcate: „*Am înțeles păcatul ce apasă peste casa mea*”, așa cum o spune în poezia cu același titlu (BLAGA 1992: 43). Orgoliul nu-i permite însă să se considere învins și umilit: „*Cu câinele și cu săgețile ce mi-au rămas/ mă-ngrop,/ la rădăcinile tale mă-ngrop,/ Dumnezeuule, pom blestemat*” (Cuvântul din urmă) (BLAGA 1992: 47).

Marele G. Călinescu atrăgea atenția că „poporul român este ortodox și Dumnezeu creștin este exterior lumii. Dar cum sufletul popular nu atinge niciodată absolutul, caracteristic spiritualismului, poetul se va opri la mijloc între cer și pământ (atitudine eretică, dar singura cu putință în poezie și în orice legendă, dovadă franciscanismului) și va continua să pipăie concretul lăsându-se nostalgizat de Spirit” (Călinescu 1986: 877).

Poeziile de inspirație biblică impresionează, mai cu seamă, în creația lui L. Blaga.

Paradis în destrămare este o replică la mitul biblic al paradisului divin. Poezia reprezintă „contra-mitul” poetic al paradisului tragic, adică al lumii „în care viețuim” (Parfene 1988: 66).

Poezia *Paradis în destrămare* are la origine legenda biblică a izgonirii lui Adam din rai. În *Facerea* se spune: „*Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie*” (2:7). „*Și a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului*” (2:9). „*A dat apoi Domnul Dumnezeu pe omul care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească*” (2:15). „*A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: Din toți pomii din rai poți să mănânci*” (2:16), „*Iar din pomul cunoașterii binelui și răului să*

nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (2:17). Sub ispita vrăjmașă a Evei, Adam s-a înfruptat din pomul cunoașterii binelui și răului. „Astfel a izgonit El pe Adam, și la răsăritul grădinii Edenului a pus niște eruvimi, care să învârtescă o sabie învâpăiată, ca să păzească drumul care duce la **pomul vieții**” (3:24). Izgonirea a fost însoțită de un blestem: „Cu multă trudă să-ți scoți hrana în toate zilele vieții tale” (3:17). Urmează apoi pedeapsa cea mai mare: anularea esenței divine a omului: „Duhul Meu nu va rămâne pururi în om, căci și omul nu este decât carne păcătoasă” (6:3).

Alungarea lui Adam din rai are câteva semnificații alegorice: 1. descoperirea conștiinței de sine; 2. sacrificiul cunoașterii; 3. refuzul naturii de a fi accesibilă investigației rațiunii; 4. obstacolele inerente ale cunoașterii; 5. imposibilitatea întoarcerii din exilul terestru la matca originară” (Kernbach 1983: 562).

L. Blaga valorifică, într-o manieră individuală, motivul biblic al drumului „spre pomul vieții”, păzit de către heruvimi și sabie de flăcări, exprimând starea de istovire și sentimentul de singurătate într-o lume ce și-a pierdut sacralitatea, iar veacul se află în declin și se îndreaptă spre pieire „Pretutideni pe pașiști și pe ogor/ serafimi cu părul nins/ însetează după adevăr,/ dar apele din fântâni/ refuză gălețile lor./ Arând fără îndemn/ cu pluguri de lemn,/ arhanghelii se plâng/ de greutatea aripilor. /[...] Noaptea îngerii goi/ zgribuliți se culcă-n fân:/ Vai mie, vai ție,/ păianjeni mulți au umplut apa vie,/ odată vor putrezi și îngerii sub glie,/ țărâna rea seacă poveștile/ din trupul trist” (*Paradis în destrămare*) (BLAGA 1992: 51).

Poezia *Paradis în destrămare* constituie o revoltă generală nu doar a autorului, ci a întregii societăți moderne, deoarece Lumea își pierde miturile și își anulează condiția edenică. Conform concepției lui L. Blaga, după izgonirea primilor oameni din Paradis Divinul s-a retras din lume, rupând, astfel, definitiv legătura cu omul. Aceasta este o povară universală, întrucât nici îngerilor nu li se mai permite zborul. Ei sunt împovărați de greutatea propriilor aripi. Porumbelul, care îl întruchipează pe Sfântul Duh, „cu pliscul stinge cele din urmă lumini”, ceea ce semnifică anularea creației. Declinul lumii este simbolizat prin prezența păianjenilor, care sunt un simbol al pustiuului. Imaginea îngerilor goi, care „zgribuliți se culcă-n fân”, evidențiază ideea că și sacrul suferă ca omul. Interjecția „Vai mie, vai ție” exprimă durerea autorului față de un destin care suferă și „anunță ca un profet biblic apocalipsul universal” (Puiu/Gavril 2000: 268).

În poezia *Tăgăduiri* figurează, desigur, triumful lui Antihrist, deopotrivă cu jalea desacralizării lumii, a pustietății spirituale moderne. „Nimeni n-a redat mai exemplar acest simțământ religios profund și demonic” (4, 278). „Arbori cu crengi tăgăduitor aplecate/ fac scoarță în jurul unui lăuntric suspin./ Pe toate potecile zilei/ cu surâs tomatic/ **se răstignesc** singuri/ **Cristoși** înalți pe cruci de arin” (BLAGA 1992: 60).

Descrierea actualizată a celei mai mari crime umane – răstignirea Lui Iisus – apare în poezia *Peisaj transcendent*. L. Blaga prezintă un peisaj trist din sânul naturii românești, cu „păduri de somn”, „cu negre locuri”, unde „doboatoace ... ies furioase să bea/ apa moartă din scocuri”, iar „pământul îmbrăcat în grâu” „arde cu păreri de valuri”. Urmează apoi punctul culminant al descrierii: „cocoși apocaliptici tot strigă,/ tot strigă din sate românești./ Fântânile nopții/ deschid ochii și-ascultă/ întunecatele vești./ Păsări ca niște îngeri

de apă/ marea pe țărături aduce./ Pe mal – cu tămâie în păr/ Iisus **sângerează** lăuntric/ din cele șapte cuvinte/ **de pe cruce**” (BLAGA 1992: 53).

Poezia *Bunăvestire* are ca subiect nașterea Lui Iisus Hristos și mitul creștin al fecioarei Maria. Autorul, de această dată, apelează la imagini mai puțin sumbre, pe unele locuri chiar luminoase. Fecioara Maria, aleasă de Dumnezeu să-L aducă pe pământ pe Fiul Omului, nu știe nimic de minunea ce va să se întâmple. Fecioara e prețuită pentru firea ei umană, pentru sincera ei naivitate: „În noaptea asta lungă, fără sfârșit,/ o femeie umblă sub cerul apropiat./ Ea înțelege mai puțin ca oricine/ minunea ce s-a-ntâmplat./ Aude sorii cântăreți, întreabă,/ întreabă și nu înțelege./ În trupul ei stă închis ca într-o temniță bună/ **un prunc**”. Doar ciobanii „În noua noaptea fără sfârșit/ ...păzesc nașterea unor **semne cerești**”. Poetul îi vestește pe ciobani și-i îndeamnă: „Tăiați-vă mieii pe cruce/ în amintirea jertfei ce se va face./ Ridicați-vă de lângă foc/ în cojoace cu flăcări de lână./ Luați făclia ce-am aprins-o/ **în steaua coborâtă**/ deasupra ieslelor roase de boi/ și dați-o mai departe/ din mână în mână./ În curând **fiul omului** va căuta un loc/ unde să-și culce capul, ... / În curând picioare albe/ **vor umbla peste ape**” (BLAGA 1992: 46).

L. Blaga tratează în câteva poezii motivul biblic al facerii lumii și scurta perioadă a vieții pe pământ a tuturor creaturilor făcute de Dumnezeu. În poezia *Întâia duminică* autorul face trimitere la ziua a șaptea, când Dumnezeu, după ce a sfârșit în ziua a șasea lucrarea Sa, „se odihni-ndelung”. Apoi a ieșit în văi „să-mpartă-ndemnuri...” și „în fapt de sear-asemena jivinei El pornea,/ dar pradă nu căta. Ci arătările și toată creatura/ cu zvonul morții El dorea/ să le împace, sărutându-le cu gura” (BLAGA 1992: 124). L. Blaga nu se poate împăca nicidecum cu gândul că omul este muritor și încearcă, prin sărutul Lui Dumnezeu, să atenueze această tragedie umană. Și poezia *Ziua a șaptea* are aceeași temă. După ce a lucrat șase zile, Dumnezeu s-a bucurat de creația Sa, zicând: „Sunt bune toate foarte”. Însă poetul nu este satisfăcut de posibilitățile limitate pe care Domnul i le-a dat omului. Totuși el speră. Dânsul ar vrea să poată zbura, dar „Noi aripi nu avem, dar umerii –/ gata erau umerii de zbor” (BLAGA 1992: 147).

De un lirism accentuat e pătrunsă poezia *Lacrimile*. Având la temelie subiectul biblic al izgonirii primului om din rai, al nostalgiei paradisului, poetul atinge cele mai sensibile coarde ale existenței umane: dorința de a fi cât mai aproape de Dumnezeu și durerea de a pierde pentru totdeauna sublimul paradis. Toate regretele și părerile de rău ale primului om izgonit din rai sunt auzite de Dumnezeu, care îi dă omului (lui Adam) drept consolare – lacrimile: „Când izgonit din cuibul veșniciei/ întâiul om/ trecea uimit și-ngândurat prin codri sau prin câmpuri,/ îl chinuiau muștrându-l/ lumina, zăre, norii – orice floare/ îl săgeta c-o amintire paradisul/ Și omul cel dintâi, pribeagul, nu știa să plângă./ Odată, istovit de-albastrul prea senin/ al primăverii/ cu suflet de copil, întâiul om/ căzu cu fața-n pulberea pământului: „Stăpâne, ia-mi vederea/ ori dacă-ți stă-n putință împăienjeneste-mi ochii/ c-un giulgiu,/ să nu mai văd/ nici flori, nici cer, nici zămbetele Evei și nici nori,/ căci, vezi – lumina lor mă doare”./ Și-atuncea Milostivul într-o clipă de îndurare/ îi dete lacrimile” (BLAGA 1992: 91). Simbolul lacrimii îl va urmări până la sfârșitul vieții și pe Lucian Blaga, unul din cei mai talentați poeți ai neamului.

L. Blaga, fiind un mare filozof și un profund visător, speră că măreția timpurilor de început, divinitatea inimii umane, care până la urmă se transformă în lut, însă „din lutul ei/ a fost făcut pe vremuri vasul/ în care Prometeu a coborât din cer/ aprinsul jar ce l-a furat din vatra zeilor,/ în timp ce zorile se ridicau peste Olimp/ și-și ascundeau în poale stelele/ ca un zgârcit comoara sa de aur”, și aceeași inimă, care „e lutu-n care-odinioară pe **Golgota**/ s-a scurs șiroaie sângele din **trupul lui Isus**,/ când ghimpii îl mușcau cu niște ochi de farisei”, vor înlocui „peste veacuri lungi și goale și pustii” omenirea meschină, în care exista poetul. L. Blaga nădăjduiește că „Dumnezeu se va-ndemna/ să fac-o altă lume/ și-o omenire/ din neamuri mari de zei,/ Stăpânul bun va plămădi atunci din lutul ei/ **pe noul Adam**” (*Inimă*) (BLAGA 1992: 14, 15). Spre marele regret, poetul n-a ajuns să vadă acea lume nouă, perfectă și superioară celei în care a trăit dânsul. Noi, locuitorii de azi ai pământului, sperăm, ca și poetul, că această minune se va întâmpla „peste veacuri lungi ...”.

Un alt motiv biblic, folosit cu multă măiestrie artistică de L. Blaga, este primul mare păcat al Evei. „Strălucitoare-n poarta raiului/ sta Eva./ Privea cum rănile amurgului se vindecau pe boltă/ și visătoare/ mușca din mărul/ ce i l-a întins ispita șarpeleu” (*Legendă*) (BLAGA 1992: 17). Din neatenție, „Un sâmbure-i ajunsse între dinți din fructul blestemat./ Pe gânduri dusă **Eva** îl suflă în vânt,/ iar sâmburele se pierdu-n țărână, unde încolț?”. Pe acel loc cresc un măr, iar din semințele fructelor lui crescură alți pomi. „Și trunchiul aspru și vânjos al unuia din ei/ a fost acela/ din care fariseii meșteri/ ciopliră **crucea lui Isus**”. L. Blaga accentuează în această poezie că un păcat enorm, făcut în fața Lui Dumnezeu, a adus după sine nenumărate alte păcate, printre care epocalul păcat al fariseilor și uriașa tragedie a omenirii – răstignirea cruntă a Lui Iisus Hristos Fiul, care și-a jertfit viața terestră într-o iertarea păcatelor muritorilor de rând în fața Lui Dumnezeu Tatăl.

Fiind un original creator de imagini literare, L. Blaga frapează prin ingeniozitatea subiectelor, supuse poetizării. În splendidul poem *Eva* autorul plămădiește un tablou ce uimește prin originalitatea și incredibilitatea sa: „Când șarpele întinse Evei mărul, îi vorbi/ c-un glas ce răsuna/ de printre frunze ca un clopoșel de-argint./ Dar s-a ntâmplat că-i mai șopti apoi/ și ceva în ureche/ încet, nespus de-ncet,/ ceva ce nu se spune în scriptur?” (BLAGA 1992: 12, 13). Născut într-o familie cu vechi tradiții preotești (tatăl, Isidor Blaga, era preot ortodox, iar mama, Ana, se născuse tot într-o familie de preot) și absolvent al Facultății de Teologie din Sibiu, L. Blaga avea o atitudine critică față de Dumnezeu și de „Biblie”. Dezacordul acesta se profilează și în lirica sa. Iată ce scrie în poezia *Eva*: „Nici Dumnezeu n-a auzit ce i-a șoptit anume,/ cu toate că a ascultat și el”. Dumnezeu este atotștiutor și autorul îl ia în zeflema. Sarcasmul poetului este accentuat încă o dată în continuare: „De-atunci femeia-ascunde sub pleoape o taină/ și-și mișcă geana parc-ar zice/ că ea știe ceva/ ce noi nu știm,/ ce nimeni nu știe,/ nici Dumnezeu chiar” (BLAGA 1992: 13).

Motive biblice sunt prezente și în poeziile *Ioan se sfâșie în pustie* și *Pe ape*.

În impresionanta poezie *Ioan se sfâșie în pustie* apar, în prim plan, concepțiile metafizice ale eului poetic, care în drumul spre căutarea divinității întâlnește diverse obstacole, generate de caracterul nehotărât și fragil al omului. Căutarea Lui

Dumnezeu este foarte anevoioasă, deoarece ființa umană este disperată, nu mai crede în izbânda găsirii, simțindu-se părăsită de Stăpânul atotputernic al Universului, care nu mai stăpânește lumea terestră (Soare/Soare 2004: 346). Marele căutător întreabă: „Unde ești, Elohim?/ Lumea din mâinile tale-a zburat/ ca porumbul lui Noe?” (BLAGA 1992: 59). Drama Creatorului este că Dânsul a pierdut lumea plămădită de El Însuși, ea devenind irecuperabilă. Dezastruoasa dramă este dublă: omul a fost părăsit de Dumnezeu, iar Creatorul a rămas și El singur, sperând totuși să recapete lumea pierdută: „Tu poate și astăzi o mai aștepti./ Unde ești, Elohim?”. Și omul e în continuă căutare, dar fără vreo speranță: „Umblăm turburați și fără voie,/ printre stibiile nopții te iscodim,/ sărutăm în pulbere steaua de sub călcâie/ și-ntrebăm de tine – Elohim!”.

Elohim, adică Dumnezeu, e căutat peste tot, pentru a explica care e rostul existenței omului pe Terra: „Vântul fără somn îl oprim/ și te-ntrecăm cu nările,/ Elohim!/ Animale străine prin spații oprim/ și le-ntrebăm de tine, Elohim!/ Până în cele din urmă margini privim,/ noi sfinții, noi apele,/ noi tâlharii, noi pietrele,/ demult drumul întoarcerii nu-l mai știm,/ Elohim, Elohim!” (BLAGA 1992: 19).

Ioan, care îl reprezintă în poezie pe autor, devine „o voce în deșert”. Paradisul pierdut nu mai poate fi regăsit, iar Dumnezeu nu mai e capabil să schimbe ceva, ca să poată stăvili prăvălirea lumii în hăul pierzaniei.

Motivul biblic al Potopului apare în poezia *Pe ape*. Eul poetic încearcă să determine ordinea lumii. „Jertfa sub semnul înalt/ al curcubeului magi?” i se refuză eului cunoscător. Acesta își simte zădărnicit elanul în marea cunoaștere și în acest univers părăsit de divinitate apar tot mai multe semne ale morții: „Porumbii mi i-am slobozit/ să încerce paștea cerului,/ dar sfășiați de vânturi/ se-n torc înapoi. Pe vatra corabiei/ inima mi-o-ngrop sub spuză ...” (BLAGA 1992: 44). Poetul se simte singuratic în fața porților cerului, veșnic închise. Versurile următoare sunt destul de semnificative în acest sens: „Dănuie veșnic **potopul**. Niciodată nu voi ajunge/ s-aduc jertfa...”. Sacrul mut, necomunicativ este expus mereu degradării: „Pentru un fagure sterp/ mi-am ucis stupii flămânzi,/ Cel din urmă dobitoc/ cu-nțelepciune s-a prăpădit” și chiar dispariției: „În mare rămâne **muntele Ararat**,/ de-a pururi fund de ape,/ tot mai adânc,/ tot mai pierdut/ fund de ape” (BLAGA 1992: 45).

„Lumina reprezintă aspirația spre absolut, este început și sfârșit, cosmogeneză și coborâre spre neant” (Soare/Soare 2004: 322). Pentru L. Blaga lumina simbolizează cunoașterea supremă, elementul primordial din care s-a născut lumea, chiar iubirea divină și terestră. Referindu-se la generația poezilor de după primul război mondial, G. Călinescu menționa că „este însă caracteristică că generația de după război, mai ales ardeleană, păstrând cultul naturii nu se mai mulțumește cu reprezentarea ei exterioară, ci încearcă să intre în substratul cosmic” (Călinescu 1986: 876). Astfel, eul poetic blagian se vrea în Paradis, sub pomul vieții, împreună cu femeia iubită, pe care o invită: „Vino să ședem sub **pom**,/ Deasupra-i încă veac ceresc./ În vântul adevărului,/ în marea umbr-a **mărului**,/ vreau părul să-ți-l despletesc/ să fluture ca-n vis/ către hotarul pământesc” (Glas în Paradis) (BLAGA 1992: 151).

Poetul se neliniștește, că nu este înțeles: „Ce grai în sânge am închis?” Dânsul mai repetă o dată invitația: „Vino să ședem sub **pom**,/ unde ceasul fără vină/ **cu șarpele** se

joacă-n do?'. Știind totuși că paradisul este destinat divinității, Luminii sacre, și nu omului, ființa terestră a poetului e conștientă că nu va suporta să „stea-n lumină” dumnezeiască: „Tu ești om, eu sunt om./ Ce greu e pentru noi/ osânda de a sta-n lumină?” (BLAGA 1992: 151-152).

Lecturarea poeziei *Balada fiului pierdut* provoacă un profund sentiment de durere pentru acea bună mumă, care și-a așteptat fiul până a intrat în pământ, însă fiul pierdut așa nu s-a mai întors la ființa ce l-a născut: „Cade din tărie luna/ pe pământ sub chip de brumă./ Zvonul stins prin noapte rece/ îl auzi din moarte, mamă!/ Lung, pe fusul tău de vrajă/ firul stelei se mai toarce./ – Oare ce-i? – S-aude pasul/ **fiului** care se-ntoarce?” (BLAGA 1992: 111).

L. Blaga s-a inspirat în scrierea acestei poezii din *Parabola fiului risipitor*, povestită fariseilor de către Iisus Hristos. Iată câteva fragmente din *Biblie*:

„Un om avea doi fii./ Și cel mai tânăr dintre ei a zis tatălui său: tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine. Și tatăl le-a împărțit averea./ Și nu după multe zile, fiul cel tânăr a strâns totul și a plecat într-o țară depărtată, și acolo și-a risipit averea, trăind în destrăbălare” (Luc. 15:11-13).

Până la urmă a ajuns porcar, îndurând foame și mizerie. Abia atunci și-a amintit de viața îmbelșugată și tihnită din casa părintească. Meditând mult, hotărăște să se întoarcă la tatăl lui, acasă.

„Când era încă departe, tatăl lui l-a văzut și i s-a făcut milă de el și alergând, a căzut de gâtul lui și l-a sărutat mult./ Și fiul i-a zis: tată, am păcătuit împotriva cerului și înaintea ta, și nu mai sunt vrednic să fiu chemat fiul tău./ Dar tatăl a zis sclavilor săi: Aduceți hrana cea mai bună, și îmbrăcați-l, și puneți-i un inel în deget și încălțămintea în picioare./ Și aduceți vițelul cel mai îngrășat și tăiați-l să mâncăm și să ne veselim./ Căci acest fiu al meu este mort, și iarăși trăiește, era pierdut și a fost găsit” (Luc. 15:20-24).

Fiul pierdut din poezia lui L. Blaga pare să se fi întors și el, însă mult prea târziu, când muma sa, de vreme îndelungată, zăcea în pământ: „Frunze una peste alta/ în troian-inel s-așează./ Fiul tău cu-ntreg troianul,/ aiurind, se-ncoronează./ S-a întors risipitorul, (îl auzi din moarte, mamă?) / A sosit și pleacă iarăși./ Umblă-n brumă ca pe lună” (BLAGA 1992: 111).

Motive biblice se întâlnesc și în alte poezii, scrise de L. Blaga: *Înviere de toate zilele*, *Biblică*, *Umbra Evei*, *Moartea lui Pan*, *Scrisoare*, *Flori de mac* etc.

Monumentalitatea operei poetului L. Blaga se manifestă în îmbinarea de mare profunzime a poeziei cu filozofia, care mărturisește – prin bogăția sa metaforică – viziunea sa poetică.

Referindu-se la specificul creației lui L. Blaga, T. Vianu spunea: „Și dacă poezia sa nu cucerește prin senzualitatea ei, ea vorbește puternic printr-o substanță făcută din cele mai înalte neliniști din care pot atinge sufletul omenesc” (Vianu 1934: nr. 8, decembrie).

În concluzie se poate menționa că L. Blaga a fost un bun cunoscător al legendelor, descrise în *Biblie*. Pătrunderea în profunzimea acestor legende și mituri biblice i-a permis să creeze veritabile imagini poetice, care provoacă cititorilor o accentuată stare afectivă și o revelație sublimă.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

BIBL. 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

BLAGA 1992 = Lucian Blaga, *Poezii*, București, Albatros, 1992.

B. Literatură secundară

Călinescu 1986: George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, București, Minerva, 1986.

Kernbach 1983: Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Albatros, 1983.

Negoșescu 1991: I. Negoșescu, *Istoria literaturii române*, București, Minerva, 1991.

Parfene 1998: Constantin Parfene, *Receptarea poetică*, Iași, Polirom, 1998.

Puiu/Gavril 2000: Gh. Puiu, F. Gavril, *Sinteze literare*, Iași, Moldova, 2000.

Soare/Soare 2004: H. Soare, Gh. Soare, *Limba și literatura română. Proză. Poezie. Dramaturgie*, Pitești, Garminus, 2004.

Vianu 1934: Tudor Vianu, *Lucian Blaga, poetul*, „Gândirea”, 1934, nr. 8, decembrie.

Vrabie 1940: Gheorghe Vrabie, *Gândirismul. Istoric. Doctrină. Realizări*, București, Cugetarea, 1940.

IN EZECHIELEM: **PERSPECTIVA PATRISTICĂ**

IOANA COSTA

Universitatea din București

ioanacosta@yahoo.com

Abstract: Two series of patristic commentaries refine the philological approach of the book of prophet Ezekiel, significant both as content and the prestige of their authors: Origen and Gregory the Great. Origen wrote 25 volumes of commentaries on Ezekiel, but only one Greek fragment survived; nevertheless, 14 of his homilies on Ezekiel were translated into Latin by Jerome (with presumably massive interventions of the translator). The homilies of Gregory the Great are preserved in two impressive volumes, from which the first 12 are devoted to chapters 1 to 4, and the final 10 are addressed to the 40th chapter.

The detailed commentaries, testimonies of the way their authors understood the biblical text, are to be considered precious instruments for the modern editor and translator.

Keywords: Ezekiel, Origen, Gregory the Great, Jerome, editor.

1. COMENTARIILE PATRISTICE LA CARTEA IEZECHIEL

Cartea profetului Iezechiel este flancată patristic de două serii de comentarii majore, a căror semnificație poartă pecetea de autoritate a celor care le-au compus: Origen și Grigorie cel Mare. Cele două serii de comentarii își au, fiecare, propria sa istorie, nu doar la nivelul conținutului, ci și ca tradiție manuscrisă.

Omiliile lui Origen au ajuns la noi printr-o succesiune de transformări care nu se limitează la simplul transfer prin copiere, ci implică și actul complex al traducerii din greacă în latină. Dintre omiliile compuse de Origen pentru cărțile biblice (acoperind cea mai mare parte a Scripturii) s-au păstrat până în vremea noastră 197, și anume omiliile la Geneză (17), Exod (13), Levitic (18), Numerii (28), Iisus Nave (16), Judecători (9), 1 Regi (2), Psalmi (9), Cântarea Cântărilor (2), Isaia (9), Ieremia (21), Iezechiel (14) și Luca (39).

Comentariile la Cartea lui Iezechiel erau extinse, fiind împărțite în douăzeci și cinci de volume, despre care se spune că ar fi fost compuse în Cezareea Palestinei și Atena. Din tot acest ansamblu de texte în limba greacă, s-a păstrat un singur fragment: o parte din volumul al XXI-lea. Ieronim a tradus în limba latină paisprezece dintre omiliile lui Origen, pentru care nu ni s-a păstrat nicio sursă grecească (situația este oarecum comparabilă cu cea a omiliilor la Ieremia: 7 sunt în limba greacă, 2 în latină, 12 în greacă și latină). În aceste condiții, opțiunea savanților este dificilă: aflați în posesia unor traduceri, ei sunt îndreptății să le nege

paternitatea origenică sau, dimpotrivă, le pot considera o formă intermediată de păstrare a comentariului. Dificultatea este sporită de informațiile care ne-au fost transmise în legătură cu traducerea făcută de Ieronim. Atunci când și-a asumat traducerea omiliilor la Iezechiel ale lui Origen (...*Origenem faciam Latinum*), a lucrat parcurgându-le pe rând (... *per internalla dictau*), nu în dezordine, cum lucrase la omiliile la Ieremia (*confuso ordine*). Rufinus, contemporanul lui Ieronim, vorbește fără echivoc de intervențiile masive în text ale traducătorului, care a îmbogățit textul cu adăugiri și explicații ori de câte ori considera că este necesar pentru a fi mai bine înțeles; modificările erau atât de extinse, încât prietenii îi reproșau lui Ieronim că nu publicase omiliile sub propriul său nume.

La îndoielile asupra autenticității se adaugă cele legate de prima redactare: Origen și-a dictat omiliile și nu s-a ocupat el însuși de editarea lor (ceea ce a avut consecințe însemnate pentru tradiția textului).

Dincolo de nuanțările care țin de un întreg registru lingvistic (ebraic, grec, latin) și o dublă responsabilitate auctorială imprecis delimitată (Origen, Ieronim), remarcăm că omiliile la Cartea lui Iezechiel, așa cum ne sunt cunoscute acum, au fost citite în această formă de-a lungul timpului, lăsându-și amprenta asupra comentariilor ulterioare.

Cealaltă serie de omilii i se datorează lui Grigorie cel Mare. Ele sunt împărțite în două cărți în chip firesc: primele douăsprezece omilii (care formează cartea I) comentează capitolele 1-4, iar ultimele zece (cartea a II-a) prezintă conținutul capitolului 40. Intenția declarată a lui Grigorie cel Mare era de a explica în detaliu, ordonat, întreaga Carte a lui Iezechiel; are însă nevoie de opt omilii pentru a parcurge primul capitol din Iez. și justifică (Omilia 1:9, cap. 1) această amploare prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure (*magnis obscuritatibus clausum*), în a cărui țesătură par să se vadă noduri de mistere (*quibusdam mysteriorum nodis ligatum*). O singură omilie (a noua) atinge ritmul dorit de autorul ei, acoperind un capitol întreg al cărții lui Iezechiel (cap. 2). Această aparent nedorită zăbovire asupra unor pasaje dificile, nu puține în cartea profetului Iezechiel, explică ruperea ordinii de desfășurare a omiliilor: cartea a doua începe de-a dreptul de la cap. 40 (fără a reuși însă să comenteze textul până la capăt). Minuțiozitatea comentariului este impresionantă și compensează din plin restrângerea la o zecime din textul cărții lui Iezechiel.

Un detaliu iconografic vrea să sugereze caracterul deosebit de inspirat al omiliilor la Iezechiel. Papa Grigorie cel Mare este reprezentat cu un porumbel; originea acestui simbol este dezvăluită de un episod relatat de discipolul și prietenul lui, Petrus Diaconus (*Vita* 28): Grigorie cel Mare își dicta omiliile la Iezechiel având între el și secretarul care nota o draperie trasă; pentru că se întâmpla adesea ca papa să rămână tăcut vreme îndelungată, secretarul a fost cuprins de curiozitate și a făcut o despicătură în draperie. A văzut un porumbel pe creștetul papei, cu ciocul așezat între buzele lui: când porumbelul își retrăgea ciocul dintre buzele papei, acesta vorbea, iar secretarul îi nota vorbele. Tabloul amintește discret cartea cu gust de

miere pe care a înghițit-o Iezechieel și care s-a transformat mai apoi în cuvânt divin, transmis oamenilor.

2. INTERPRETĂRI TEOLOGICE

Într-o parte a celei de-a treia omilii la Iezechieel, Origen explică pericopa 13: 17-22: în acest context, nuanțează (cap. 1) sensurile termenului *facies*, observând că Iezechieel trebuie să îndrepte către israeliți un chip diferit de cel obișnuit: există și alte pasaje biblice care atestă existența unei fețe diferite de cea corporală (*alia facies praeter hanc corporis nostri faciem*), e.g. 2 Cor. 3:18 sau 2 Cor. 3: 16.18. Fața pe care Iezechieel este îndemnat să o îndrepte împotriva fiicelor poporului său (v. 17) este simbolul trăsăturii fundamentale a sufletului nostru (*ista facies... est principale cordis nostri*); interpretarea arată că ceea ce este privit nu este văzut (*illud quod adspicitur non uidetur*). Fața aceasta este, așadar, nu atât un chip recognoscibil, cât o dezvăluire interioară care trece dincolo de paravanul fizic.

Omilia a patra a lui Origen este construită pe pericopa finală a capitolului 14 (vv. 12-23). Cuvântul divin îi vorbește lui Iezechieel despre un ținut care păcătuiește (*de peccatrice terra loquitur*): textul nu indică niște locuitori ai unei cetăți ori vreo așezare care să se fi dovedit a fi păcătoasă, ci pământul însuși (*terra*). Origen respinge echivalarea facilă dintre *terra* și orice se poate afla pe ea, fie oameni, fie așezări. Temeiul unei asemenea interpretări stă tocmai în desfășurarea textului, pentru că pedeapsa divină nu coboară asupra oamenilor, ci asupra pământului însuși. Având o existență care îl face asemenea ființelor vii, pământul poate avea în egală măsură calități și defecte, și poate făptui deopotrivă fapte bune și rele.

Grigorie cel Mare explică un simbol arhitectonic în omilia 2:3 (despre pericopa 40: 6-8) recurgând la o întreită interpretare a porții. Poarta reprezintă, în primul rând, un simbol al lui Hristos, care este pentru oameni o poartă de intrare în împărăția cerurilor. Hristos era însă simbolizat, deopotrivă, de omul din viziunea lui Iezechieel care intră acum pe poartă. Cele două interpretări nu se exclud una pe cealaltă, spune Grigorie cel Mare, pentru că El însuși spune, în In. 10:1-2, că „cel ce intră pe ușă este păstorul oilor” (*qui autem intrat per ostium, pastor est ouium*) și adaugă mai apoi (In. 10:9) *Ego sum ostium*, „Eu sunt poarta”, și (In. 10:14) *Ego sum pastor bonus*, „Eu sunt păstorul cel bun”. Poarta aceasta privește către Răsărit, iar în Zah. 6:12 este scris: *ecce uir, Oriens nomen eius*, „iată bărbatul, Răsărit (progenitură) este numele lui” (versiunea grecească are aici: ... *Ἀνατολή ὄνομα* ...); omul îi apare lui Iezechieel la poarta ce privește spre Răsărit pentru că el este cel ce arată drumul spre lumină.

Într-o altă interpretare (cap. 2), poarta poate simboliza predicatorul, pentru că orice om care ne deschide prin cuvântul său calea spre împărăția cerească este o poartă. Sunt douăsprezece astfel de porți, descrise în Apocalipsa lui Ioan (21:21) sau la finele viziunii lui Iezechieel (48: 30-34).

În al treilea rând, poarta este cunoașterea Scripturii. Treptele porții (cap. 3) sunt binefacerile virtuților (*merita uirtutum*). Oamenii urcă, așa cum urcă pe treptele unei

scări, prin cunoașterea Celui ce este mijlocitor între Dumnezeu și oameni sau prin cunoașterea cuvântului divin sau prin credința pe care o primim din acesta; nimeni nu se poate desăvârși dintr-odată; despre aceste trepte se vorbește în Ps. 47:4: *Deus in gradibus eius dignoscetur ...*, „Dumnezeu Se dezvăluie în treptele ei...” (Grigorie cel Mare se folosește aici de o versiune latinească diferită de Vulgata: *Deus in domibus eius cognoscetur...*, care concordă cu Septuaginta: „Dumnezeu în palatele ei Se face cunoscut”); *vide* și Iov. 31:37: *per singulos gradus meos pronuntiabo illum*, „la fiecare treaptă a mea îl voi vesti” (versiunea Vulgata diferă aici de cea a Septuagintei).

Omul a măsurat (cap. 7) pragul porții: *limen*, în Vulgata, față de *αἶλαμ* în traducerea grecească (*vide supra* nota la v. 40:6); textul Vulgatei diferă însă în continuarea versetului, pentru că aduce o precizare surprinzătoare prin aparenta ei inutilitate (cu aspect de glosă): *et mensus est limen portae calamo uno in latitudinem, id est limen unum calamo uno latitudinem*. Grigorie cel Mare atrage atenția asupra acestei adăugiri, înțelegând din ea că se sugerează prezența unui al doilea prag în viziunea lui Iezechiel, și anume pragul de jos (*inferius limen aliud*). O poartă se definește pornind de la pragul ei; dacă poarta este Domnul, atunci pragul îl reprezintă Părinții din vechime, într-a căror descendență s-a întrupat Hristos.

Pericopa 4:9-12 este explicată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:4; v. 9 (cap. 1) se încheie cu precizarea plasării în interior a pridvorului porții (în traducerea latinească: *uestibulum autem portae erat intrinsecus*). Acest pridvor interior simbolizează spațiile întinse ale vieții veșnice care, în planul strâmt al vieții lumești, sunt prezente în mintea omului, ca o speranță. Cei opt coți ai pridvorului (cap. 2) sunt purtătorii semnificației numărului opt. Timpul creației este cuprins în șapte zile, dar ziua eternă care le urmează acestora este a opta.

Om din vedenia lui Iezechiel (cap. 9) „a măsurat lățimea pragului de la poartă” (*mensus este latitudinem liminis portae*, față de varianta grecească: *διεμέτρησεν τὸ πλάτος τῆς θύρας τοῦ πυλῶνος*). Poarta, așa cum arătase Grigorie cel Mare în Omilia 2:3 (cap. 2), poate fi un simbol al lui Hristos; dimensiunile indicate în acest verset (lățimea, *latitudinem*, de zece coți, și lungimea, *longitudinem*, de treisprezece coți) sunt interpretate neclar în omilia de față: Grigorie cel Mare echivalează lățimea cu înălțimea (*hoc autem loco longitudo portae altitudo dicitur*), folosind argumentul că nu se poate vorbi de lățime în sens transversal (*nam longitudo portae dici in transversum non potest*) de vreme ce este indicată dimensiunea de zece coți. În plan simbolic, lățimea pragului porții (*latitudo liminis portae*) este legea Vechiului Testament, iar lungimea (*longitudo portae*) este harul Noului Testament.

Pericopa 40:12-16 este cercetată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:5 (care continuă comentariul omiliei precedente, construite pe secvența vv. 9-12). Încăperile, camerele nupțiale (cap. 1) aveau șase coți de o parte și de cealaltă (traducerea latinească folosită aici, în acord cu Vulgata, este ușor diferită de Septuaginta: *thalami sex cubitorum erant hinc et inde*). Cei șase coți ai camerelor nupțiale (traducerea latinească diferă de cea a Septuagintei numai în numărul plural al acestui termen: *thalami autem sex cubitorum erant hinc et inde*) amintesc de faptul că omul a fost creat în ziua a șasea și că, tot în acea zi, Domnul și-a încheiat lucrarea.

Origen explică pericopa 15:1-4 în finalul omiliei a cincea, pornind de la paradoxul viței-de-vie care este, datorită fructului său, mai presus de toate celelalte, și al cărei lemn este mai demn de cinstire decât celelalte lemne (*lignum uitis... in frustis est honorabilius lignis omnibus*); cu toate acestea, este mai nefolositor decât toate celelalte în restul întrebunțărilor (*sic ad cetera opera inutilius omnibus lignis est*). Din lemnul viței nu se poate face nici măcar un vas, oricât de umil. De aceea cuvântul lui Dumnezeu spune că, așa cum i se cuvine mai multă cinstire decât tuturor, vița va fi socotită mai prejos de toate (*sic ab omnis inferior iudicetur*). Pasajul de față este interpretat de Origen în strânsă legătură cu In. 15:1 *sq.*: Hristos este *uitis*, Tatăl este *agricola*; mlădițele care poartă rod sunt lăsate pentru ca strugurii să crească mari; cele sterpe sunt tăiate și aruncate în foc.

Omilia a treia a lui Origen aduce (cap. 4) întrebarea firească a concomitenței, pe un pământ păcătos, a celor trei oameni virtuoși pe care îi include Iezechiel în viziunea sa: Noe, Daniel și Iov (14:14). Desfășurarea biblică îi plasează în epoci complet diferite: Noe este omul din vremea potopului, Daniel a trăit printre captivii din Babilon, iar Iov și-a dus viața pe timpul patriarhilor și al lui Moise. Explicația pe care o găsește Origen ține de terminologie: așa cum un om face să se nască un alt om, tot așa Israel face să se nască Israel: Israel, pe vremea când era Iacob, a făcut să se nască poporul Israel; așa se face că în Scriptură se găsește sub numele de Israel fie un singur om, fie un popor întreg. Mai mult decât atât, nu numai Israel a făcut să se nască Israel, ci și Ruben l-a născut pe Ruben (*i.e.* tribul care i-a purtat numele), Simeon l-a născut pe Simeon, Levi l-a născut pe Levi, toți cei din tribul lui Iuda au fost numiți Iuda, iar Scriptura folosește mereu apelativul Iuda pentru tribul care a descins din el. Revenind la cele trei nume din v. 14, este firească, în această perspectivă, interpretarea că Noe i-a dat naștere lui Noe; cu observația că, pe de altă parte, Sem a fost al lui Noe, dar Cham nu a fost al lui Noe (*vide* Fac. 5:10, 9:21.25), pentru că el nu semăna cu tatăl său. Din aceeași perspectivă, nu toți fiii lui Avraam au fost ai lui Avraam, chiar dacă erau din aceeași sămânță, pentru că nu toți semănau cu Avraam, fiind păcătoși. Tot așa, cel ce seamănă la fapte cu Daniel este Daniel, iar cel ce imită răbdarea lui Iov devine Iov.

Un alt personaj apare în omilia a douăsprezecea, dedicată pericopei 17:12-24: Nabucodonosor. Origen reia (în cap. 2) istoria reală la care se referă parabola (Nabucodonosor a ajuns la Ierusalim, de unde i-a luat în robie pe Sedecias, regele Iudeei, pe principii din jurul lui și o parte a poporului, ducându-i pe toți în Babilon), repovestind-o apoi în sens figurat. Dacă cei ce conduc Biserica păcătuiesc, atunci îi dau lui „Nabucodonosor” – simbolic, termen ce poate fi notat între ghilimele, pentru că nu mai este personajul istoric – prilejul de a intra în cetatea sfântă și de a lua robi. Cei înfrânți sunt duși în Babilon, dar nu în locul aflat undeva pe pământ, ci în Babilonul sufletului (lat. *non in locum amplum alicuius terrae, sed in Babylonem animae, id est confusionem*), adică într-un loc al confuziei.

3. INTERPRETĂRI ETIMOLOGICE

Prima omilie a lui Grigorie cel Mare (1:1) este închinată în mare parte etimologiei termenului *prophetia* (Iez. 2:5, *προφήτης*). Fără a fi etimologia acceptabilă filologic (pentru că interpretează primul element al compunerii ca „în față”, nu „în locul”), această interpretare proprie este încărcată de semnificații. Profeția este văzută ca prevestire a celor viitoare: *prophetia futura praedicat*; sensul nuanțat în acest comentariu patristic (cap. 25) este de aducere în centrul atenției a ceva ascuns (*quia prodit occulta*), cu observația că darul profetic se manifestă diferit de la o personalitate la alta, privind numai către prezent, fără viitor (ca la Ioan Botezătorul, *vide* Ioan 1:29), sau se referă la viitor fără să atingă prezentul (ca în Fac. 27:1-29, când Isaac și-a dat binecuvântarea, prevestind viitorul, fără să știe pe cine are în față sa).

Pericopa care se încheie aici (3:15-21) a fost explicată de Grigorie cel Mare în Omilia 1:11. Iezechiel, pus de Dumnezeu să vegheze asupra casei lui Israel, devine un *speculator* (echivalentul grecescului *σκοπός*), cu nuanța de sens a plasării într-un loc înalt: „căci nu este supraveghetor cine stă într-un loc jos” (*non enim speculator qui in imo est*). Această interpretare aduce un transfer al „înălțimii” fizice la care trebuie să se plaseze un supraveghetor în plan moral, de vreme ce acela care predică se cuvine să se ridice pe sine dedicându-se binelui și depășindu-i prin faptele sale de virtute pe cei ce i-au fost încredințați.

Grigorie cel Mare își construiește Omilia 2:6 pe segmentul 40:17-19. V. 17 (cap. 2) înregistrează un termen particular în traducerea latinească: *gazophylacia*, căruia îi corespunde în textul grecesc *παστοφόρια*. Grigorie cel Mare cercetează etimologia termenului: este compus din verbul grecesc *φυλάττειν*, „a păzi” (*seruare*), și cuvântul împrumutat din limba persă *gazā*, care desemnează „bogățiile” (Pomponius Mela, 1:64, *apud* Chantraine, *s.v.*, apropie termenul grecesc *γάζα* de persanul *ganj*; latina a preluat termenul din limba greacă). „Cameretezaurului” simbolizează inimile celor învățați, care sunt pline de bogățiile înțelepciunii și ale științei. Într-o altă interpretare, cel care trăiește după cuviință și predică plin de înțelepciune poate fi considerat *gazophylacium* al unui edificiu spiritual, căci de pe buzele lui se revarsă bogățiile cerești. Încăperile care adăpostesc tezaurul (cap. 3) au totuși o pardoseală simplă (lat. *pauimentum stratum lapide in atrium per circuitum*). Pardoseala este semnul publicului umil care ascultă cuvintele înțelepților. Inimile lor sunt prinse între ele, ca dalele de piatră, în spațiul cuprinzător al iubirii, sugerat de pridvor. Sunt numiți „pietre” datorită credinței lor trainice, iar disponerea lor alăturată este semnul coeziunii în umilință. Porțile acestei Biserici (cap. 4) sunt făcute din pietre sculptate, pentru că oamenii al căror glas îl ascultăm pentru a intra în viața veșnică dau prin ei înșiși un exemplu al faptelor poruncite de Dumnezeu, de parcă ei le-ar avea în sine dăltuite în piatră. Pe de altă parte, arătând că ei trăiesc ceea ce spun, se dezvăluie ca niște porți, care lasă liberă calea, și ca niște porți sculptate, care pun în fapt ceea ce le spun altora. Aceste încăperi ce adăpostesc tezaurul (cap. 5) sunt în număr de

treizeci (*triginta gazophylacia in circuitu pavementi*). Numărul „zece” este un simbol al perfecțiunii, pentru că Legea s-a exprimat în zece precepte. Viața activă și cea contemplativă se află alături în poruncile Decalogului, care impun iubirea față de Dumnezeu și față de cel de alături; pentru ca faptele să fie bine săvârșite în viața activă, iar sufletul să se înalțe prin viața contemplativă, învățatul are nevoie de credința în Treime: de aceea camerele tezaurului sunt treizeci la număr. Precizarea (cap. 6) pe care o face profetul, că pardoseala se află de jur-împrejur (*pauimentum per circuitum*), la care adaugă plasarea camerelor de tezaur împrejurul pardoselii (*in circuitu pavementi*) este interpretată de Grigorie cel Mare ca simbol al reciprocității dintre camere și pardoseală, astfel încât camerele sunt așezate în intervalul pardoselii, iar pardoseala e așternută în intervalul camerelor. Simbolistica este evidentă (*sine magno mysterio est*): cuvintele celor învățați se transformă, fiecare, într-o lecție de viață și o pavăză pentru cei ce le ascultă, tot așa cum, pe de altă parte, cei care simt că au un public bun, care trăiește după cuviință, progresând de la o predică la alta, se simt pe un teren stabil: învățații se simt la adăpost atunci când privesc viața bine trăită a celor pe care îi îndrumă. V. 18 (cap. 8) este diferit în traducerea latinească față de Septuaginta: *et pauimentum in fronte portarum secundum longitudinem portarum erat inferius*, „și pardoseala, în dreptul porților, era de lungimea porților, mai jos”. Interpretarea lui Grigorie cel Mare pornește de la raportarea lungimii porților la spațiul pe care erau construite porțile: din această perspectivă, pardoseala avea lungimea porților și se afla ceva mai jos decât ele. Lungimea pardoselii nu era diferită de cea a porților. Simbolistica pe care o extrage din aceste câteva elemente este următoarea: viața oamenilor de rând și a învățaților se aseamănă prin aceea că și unii și alții tind către Împărăția cerească, având aceeași răbdare; viețile lor sunt însă diferite, pentru că nu au aceleași preocupări. Lungimea pardoselii este deopotrivă cu lungimea porților pentru că speranța și credința sunt aceleași; pavimentul este însă mai jos, pentru ca oamenii de rând să recunoască meritele predicatorilor, mai înalte decât ale lor. V. 19 (cap. 16) are un final diferit în traducerea latinească: *... centum cubitos ad orientem et ad aquilonem*, „... o sută de coți spre răsărit și spre miazănoapte”; la această deosebire adaugă detaliul identificării reperelor: prima poartă din acest verset (în greacă τῆς πύλης τῆς ἑξωτέρας) este *portae inferioris*, „poarta de jos”, în vreme ce a doua (în greacă: τῆς πύλης τῆς βλεπούσης ἔξω) este înlocuită cu *...atrii interioris*, „... al pridvorului dinăuntru”. Dacă semnificația de aici a porții este locul prin care se deschide accesul la cunoașterea lui Dumnezeu, atunci poarta de jos (inferioară) este credința, iar pridvorul dinăuntru este contemplația. Dinaintea porții inferioare se deschide un spațiu larg, ca simbol al faptului că, sub ochii celui de alături, credința lucrează prin iubire. Pridvorul interior are și el o fațadă (*habet quoque atrium interius frontem*), pentru că viața contemplativă se dezvăluie prin anumite semne. Numărul „o sută” este un simbol al desăvârșirii, fiind decada înmulțită cu ea însăși. Perfecțiunea numărului „o sută” sugerează un întreg, la a cărui împlinire este promisă viața veșnică, *vide* Mt. 19:29. Orientarea porții (cap. 20) către răsărit și către miazănoapte este interpretată prin echivalările etnice: răsăritul este spațiul locuit de poporul lui Israel, și, deopotrivă, simbolizat prin soarele dreptății care a răsărit din

poporul acesta; dimpotrivă, nordul simbolizează neamurile, care au rămas vreme îndelungată în frigul necredinței lor. Într-o altă interpretare (cap. 24), cele două puncte cardinale îi indică pe cei drepți și pe păcătoși: cei drepți s-au născut în lumina credinței (răsăritul este semnul lor), iar păcătoșii și-au lăsat inimile cuprinse de gheață, scufundându-se în noaptea păcatului (sunt simbolizați de miazănoapte). Bunăvoința lui Dumnezeu îi iartă însă pe cei ce se căiesc și îi ridică la gloria perfecțiunii: de aceea, distanța de o sută de coți se întinde (în varianta latinească pe care o comentează Grigorie cel Mare) atât înspre răsărit, cât și înspre miazănoapte.

4. REALIA

Termenul grecesc *ἄλεκτρον*, echivalat aici prin „aur cu argint” este ambivalent, numind fie un aliaj de aur și argint (*vide* Pliniu, *Naturalis historia*, 33:81), fie chihlimbarul. Opțiunea pentru o traducere sau alta în pasajul de față nu se poate sprijini pe termenul ebraic pe care îl echivalează, în condițiile în care acesta are un sens incert, fiind atestat numai în cartea de față, mereu potențial ambivalent. Lexiconul septuagintic al lui Lust (*sub uoce*) favorizează identificarea ca „aliaj de aur cu argint”, susținută abundant de interpretările patristice, *vide* Omilia 1:2 (cap. 14) a lui Grigorie cel Mare, care evidențiază prin acest termen natura duală, umană și divină, a Fiului lui Dumnezeu (*Christus Iesus Mediator Dei et hominum*), prefigurat de viziunea de la râul Chobar. Biblia 1688 (la care se adaugă numeroase alte atestări în traduceri românești, e.g. MS. 4389, MS. 45) preferă aici termenul „chihlimbar”, cu mult mai comod decât sintagma alternativă și având evidente valențe estetice; este vizibil accentul pus pe dimensiunea cromatică, identică în cele două posibile echivalări; în aceeași linie remarcăm varianta Bibliiei 1921: „culoarea arămii de aur”, care se distanțează de echivalarea prin „chihlimbar”, dar pierde cromatica albului argintiu, pusă în valoare de comentariile patristice. Între transpunerile românești, se distinge Vulgata de la Blaj, unde pasajul este afectat de o citire eronată a sintagmei latinești, *species electri*, pe care traducătorul o citește *species electi*, înțelegând-o ca „frumseța celui ales”.

5. MĂRTURII TEXTUALE

Față de observațiile înregistrate pînă acum, adăugăm puține trimiteri, ca exemplificare suplimentară a deosebirilor dintre textul biblic pe care îl folosim noi și cel comenat de Origen sau Grigorie cel Mare.

La Origen, 14:7 prezintă ușoare diferențe în traducerea latinească (atestată de textul omilei așa cum a ajuns la noi) față de Septuaginta, între care cea mai interesantă este dublarea termenului *homo*, „om” (reproducând, de fapt, semitismul care înseamnă „fiecare om”): *propter quod homo homo de domo Istrabel (sic) et de proshlytis qui adueniunt in Istrabel, quicumque abalienatus fuerit*, „pentru că omul-om din casa lui Israel...”. Comentariul lui Origen arată că se poate întâmpla ca omul-om, care a fost creat ca om-om sau a devenit om-om prin felul în care a progresat el însuși, să se îndepărteze de Domnul, tot așa cum se poate îndepărta și un om drept (*inustus*, *vide*

Iez. 3:20). Dacă un astfel de om își pune gândurile în inima sa și pedepsa pentru păcate și-o pune dinaintea ochilor și vine la profet ca să-l întrebe despre Domnul, atunci chiar Domnul îi va răspunde, îndreptându-și fața asupra lui.

Secvența 17:1 este identificată diferit, după cum observă Origen, în Septuaginta și în alte traduceri: față de lat. *narra narrationem* din Septuaginta, alte traduceri atestă: *proponere problema, profer problema, significa aenigma* (Vulgata are aici: *proponere aenigma et narra parabolam*). Diversitatea terminologică este susținută de conținutul capitolului: este deopotrivă o problemă ce trebuie dezlegată, o enigmă și o parabolă. Vulturul cel mare (cap. 2) este descris ca având gheare multe (lat. *plena unguibus*) sau, după alți traducători, așa cum observă Origen, „cu multe pene” (*plena plumis*). Nu doar prin descrierea sa este impresionant, ci și prin acțiunea pentru care se pregătește: el are de gând să intre în Liban. Vârfurile de cedru pe care le-a rupt de acolo le-a dus în țara Canaanului, în cetatea pe care Septuaginta (din nou Origen observă deosebirile de traducere) o indică prin lat. *muratam*, „cu ziduri”, iar la alți traducători apare ca: *negotiatorum*, „a negustorilor”, sau *negotiatricem*, „neguțătoare”, sau *translatorum*, „de comercianți”. Vița care a răsărit este slabă și mărunță. Când apare un al doilea vultur, vița se îndreaptă spre el, rupându-și alianța dintâi, cu copacul spre care se înclinase la început. Interpretarea tradițională, la care face referire aici Origen, este echivalarea primului vultur cu Nabucodonosor, *rex Babylonis*, care a intrat în Liban (*id est Hierusalem*) și a luat din ramurile din vârf (*id est regem Hierusalem et principes eius*) și le-a dus în țara Canaanului (*scilicet in Babylonem*). Explicația pe care o dă Origen ține de natura dublă a sensurilor pe care le capătă unele cuvinte: uneori sunt încărcate cu valoare pozitivă, alteori, cu valoare negativă; așa este de pildă leul, care apare uneori ca un element bun (ca în Fac. 49:9), alteori ca un element rău (ca în Ps. 9:9). De aceea și vulturul poate fi socotit o dată pozitiv, o dată negativ. Mai mult, observă Origen, cel drept nu este un vultur, ci „ca un vultur” (lat. *non est iustus aquila, sed quasi aquila*).

Prima omilie din cea de-a doua serie pe care Grigorie cel Mare a dedicat-o cărții profetului Iezechiel (Omilia 2:1) explică pericopa 40:1-3. Profetia care urmează să fie rostită (cap. 1) are un conținut misterios, dar cadrul ei este riguros din punct de vedere cronologic. Planul acestei cetăți (cap. 3) nu poate fi înțeles în litera lui (*iuxta litteram*): dimensiunile indicate de Iezechiel nu își corespund unele altora, poarta sau pilaștrii fiind supradimensionați față de construcția întreagă. Înțelesul este însă de ordin spiritual, chiar și atunci când sunt indicate elemente inteligibile la nivel strict istoric. În interpretarea lui Grigorie cel Mare, indiciul clar al dimensiunilor simbolice este faptul că „mâna Domnului” nu l-a dus pe Iezechiel „acolo”, într-un loc anume, ci într-o arătare, în viziunile Domnului (*adduxit me illuc in visionibus Domini*). Profetul este dus pe un munte înalt (cap. 4), care simbolizează pentru Grigorie cel Mare mediatorul dintre Dumnezeu și oameni, Hristos omul. V. 2 (cap. 5) aduce însă un argument în sprijinul lecturii simbolice a viziunii lui Iezechiel: textul nu precizează că ar fi fost vorba de o zidire de cetate, ci aproximează: „ca o zidire de cetate” (*quasi aedificium civitatis*); în felul acesta, profetul face ca atenția celor ce-l ascultă să se concentreze asupra unui edificiu spiritual, *vide* Ps. 121:3. V. 2 are în traducerea

latinească un element suplimentar (*ad Austrum uergentem*, „întoarsă spre miazăzi”), pe care Grigorie cel Mare îl interpretează simbolic: în mod tradițional, vântul de miazăzi (*Auster*) este asociat cu Sfântul Duh; dimpotrivă, vântul de miazănoapte (*Aquilon*) îl indică adesea pe diavol; cel dintâi este un vânt cald, cel de-al doilea este rece. Bărbatul din viziunea lui Iezechie (cap. 8) are același simbol ca și muntele pe care a fost dus profetul: Hristos. El pare să fie de bronz (cap. 9) pentru că acesta este un metal dur și de o sonoritate puternică. Natura lui omenească a căpătat duritate, *vide* Rom. 6:9, iar glasul lui a fost puternic ca răsunetul bronzului. Omul acesta avea în mână (cap. 10) o sfoară de in (*et funiculus lineus in manu eius*); Grigorie cel Mare discută diferența de lecțiune față de Septuaginta: „sfoară de zidar” (*funiculus caementariorum*, gr. *σπαρτίον οἰκοδόμων*). Varianta Septuagintei permite echivalarea zidarilor, a celor ce construiesc casele, cu învățații cei sfinți (*sancti doctores*), care, în planul realității spirituale, așază sufletele alese, ca pietre vii în edificiul celest; toate învățăturile Părinților, ale profeților, ale apostolilor, ale urmașilor apostolilor, nu înseamnă altceva decât o construcție ce se înalță în fiecare zi. Zidarii folosesc sfoara pentru ca zidul pe care îl construiesc să fie egal și vertical; dacă o piatră este adâncită, ei o scot în afară, iar dacă este ieșită, ei o împing înăuntru. Grigorie cel Mare preferă însă varianta *funiculus lineus*, pe care o consideră identică celei ebraice. Sfoara de in este mai fină decât sfoara făcută din orice alt material, de aceea simbolizează o predică subtilă, spirituală. Legea nu putea fi văzută ca o sfoară de in, pentru că un popor aspru nu putea fi domolit cu o predică subtilă: Legea pedepsea actele, nu și gândurile păcătoase; *vide* Mt. 5:27-28. Prăjina de măsurat (cap. 11), prin termenul folosit pentru a o desemna (lat. *calamus mensurae*, gr. *κάλαμος μέτρου*), amintește de instrumentul cu care se scrie, fiind în felul acesta un simbol al celor ce scriu. Bărbatul din viziunea lui Iezechie, pe care Grigorie cel Mare îl interpretează ca Hristos, ține în mână *calamus*, pentru că vrea ca învățații să păstreze în scris cuvintele sale.

Omilia a noua, dedicată de Origen pericopei 16:45-52, se concentrează asupra relevanței unei opoziții gramaticale, între singular și plural. El atrage mai întâi atenția (cap. 1) că începutul profeției (originea Ierusalimului din ținutul Canaanului, din tată amoreu și mamă hitită) și pericopa de față au un înțeles diferit, nu sunt variațiuni ale unei unice teme. Aici nu mai este menționată rădăcina canaanită, iar adresarea se face la plural. Multitudinea este locul în care se produc schismele, ereziile, disensiunile – multitudinea apare acolo unde sunt păcatele (lat. *ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones*); dimpotrivă, virtutea este locul unității (lat. *ubi autem uirtus, ibi singularitas, ibi unio*). Originea tuturor relelor este, în formularea explicită pe care o oferă aici Origen, multitudinea, în vreme ce originea binelui este retragerea departe de mulțime, într-o viață solitară. Atunci când cetatea Ierusalimului era la începutul vieții sale de păcate, nu avea încă o soră mai mare, Samaria, și nici o soră mai mică, Sodoma (lat. *soror uestra senior Samaria ... et soror tua iunior ... Sodoma*; Vulgata nu face diferențierea de număr, înregistrând aici, spre deosebire de Septuaginta, *soror tua maior... soror autem tua minor...*); pe măsură ce a înaintat în greșelile ei (*cum uero processit in scelere*), s-a găsit între cele două surori ale ei.

Omilia 2:7 a lui Grigorie cel Mare explică pericopa 40:20-26. Primul capitol are, ca în cele mai multe dintre omiliile lui, un caracter general: de data aceasta, atenția lui se îndreaptă asupra termenilor care nu își păstrează sensul neschimbat de la un pasaj la altul și, cu atât mai mult, nu au aceeași simbolistică. Primul exemplu pe care îl dă este *sol*, „soare”, luat uneori în sens pozitiv, alteori, în sens negativ; soarele este uneori un simbol pentru Domnul, alteori pentru cei ce l-au persecutat.

Numărul „cincizeci” (cap. 4) este simbolul odihnei, tot așa cum anul jubiliar i-a fost dat poporului vechi pentru a se odihni. Numărul reprezintă în acest verset o lungime, pentru că la anul de odihnă nu se poate ajunge decât cu așteptare răbdătoare. Imaginea cortului (*vide* Ieș. 26,1) este marcată de prezența numărului „cincizeci”: sunt zece scoarțe prinse laolaltă, având fiecare cincizeci de cheutori și cincizeci de inele de aur în partea de sus. Celor cincizeci de coți lungime le sunt puși alături (cap. 5) douăzeci și cinci de coți lățime: lățimea este un simbol al iubirii pentru cel de alături, iar faptele împlinite pentru el sunt dominate de cele cinci simțuri, multiplicare prin ele însele. V. 22 (cap. 6) prezintă în traducerea latinească o mică deosebire față de Septuaginta: nu menționează finicul (gr. *οἱ φοίνικες*), cu sculpturile porții (*sculpturae*). Elementele înseriate aici (ferestrele, pridvorul – *sic*, formă de singular – și sculpturile) amintesc de poarta care dădea spre răsărit: ferestrele contemplației, pridvorul umilinței și sculpturile faptelor bune. V. 23 (cap. 10) este în traducerea latinească mai concentrat (și, implicit, mai obscur) decât în Septuaginta: *et porta atrii interioris contra portam aquilonis, et orientalem*, „și poarta pridvorului interior, în fața porții de miazănoapte și de răsărit” (în Septuaginta relaționarea se face detaliat: *καὶ πύλη τῆ αὐλῆ τῆ εσωτέρα βλέπουσα ἐπὶ πύλην τοῦ βορρᾶ ὄν τρόπον τῆ πύλης τῆς βλέπουσας κατα; ἀνατολάς*).

Finicul (cap. 14) apare diferit în v. 26 în traducerea latinească și în Septuaginta: *caelatae palmae*, „pomi de finic sculptați”, față de gr. *φοίνικες*. Grigorie cel Mare atrage atenția că mai înainte fusese vorba de zugrăveli, iar acum este o sculptură. Dăltuite, pietrele par să prindă relief, să iasă în afară. Finicul pictat sugera prezența miracolelor, în vreme ce sculptura simbolizează faptele bune care se oferă privirii. Finicul (cap. 15) este așezat de o parte și de cealaltă (*una hinc et altera inde*): cel din dreapta este semnul omului care nu se lasă cuprins de trufie de pe urma succesului; cel din stânga este semnul omului care nu se lasă descurajat de greutate.

Grigorie cel Mare explică pericopa 40:27-38 în Omilia 2:8. Versetul care lipsește în totalitate din textul grecesc (v. 30) are, în traducerea latinească, următorul conținut: *longitudine uiginti quinque cubitorum et latitudine quinque cubitorum, et uestibulum eius ad atrium exterius*, „în lungime de douăzeci și cinci de coți și în lățime de cinci coți, și pridvorul îi [era] lângă curtea exterioară”; Vulgata oferă un text care diferă doar prin segmentarea versetelor: *et uestibulum per gyrum longitudine.... quinque cubitorum*; spre deosebire de Vulgata, textul citat de Grigorie cel Mare include și începutul versetului următor din Septuaginta

Partea finală a v. 38 (cap. 15) lipsește în Septuaginta (putând fi o glosă): *ibi lauabant holocaustum*, „acolo spălau arderea-de-tot”. Legămintele pe care le fac oamenii, temându-se de Dumnezeu, nu se transformă pe dată în ardere-de-tot,

pentru că rămân impurități în gândurile lor, datorate slăbiciunii omenești. Atunci când cuvintele învățaților îi fac să înțeleagă învățăturile Părinților, atunci când își înțeleg greșelile și se căiesc, atunci ei spală arderea-de-tot, la intrarea pe poartă (*holocaustum in ostio portarum lauant*). Diferența (cap. 16) dintre sacrificiu (*sacrificium*) și ardere-de-tot (*holocaustum*) este aceea că, în vreme ce orice ardere-de-tot este un sacrificiu, nu orice sacrificiu este o ardere-de-tot. Când un om îi închină Domnului o parte din bunurile sale, el face un sacrificiu; când însă îi închină tot ceea ce are, tot ce trăiește, tot ce știe (*omne quod habet, one quod uiuit, omne quod sapit*), aceea este o ardere-de-tot.

Pericopa 40:39-43 este cercetată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:9. Textul latinesc pe care îl folosește (identic cu cel al Vulgatei) este de o obscuritate explicabilă prin transpunerea imperfectă a unui original ebraic extrem de concis; pornind de la o asemenea bază, interpretarea lui Grigorie cel Mare este, inevitabil, complicată. Vv. 38-41: *Et in uestibulo portae duae mensae hinc et duae mensae inde, ut immoletur super eas holocaustum, et pro peccato, et pro delicto. Et ad latus exterius, quod ascendit ad ostium portae quae pergit ad aquilonem, duae mensae; et ad latus alterum ante uestibulum portae, duae mensae. Quatuor mensae hinc et quatuor mensae inde per latera portae. Octo mensae erant, super quas immolabant* („Și în pridvorul porții [erau] două mese aici și două mese acolo, ca să se jertfească pe ele arderea-de-tot, și pentru păcat, și pentru încălcare [din neștiință]. Și pe latura din afară, care urcă la intrarea porții ce dă spre miazănoapte, [erau] două mese; și pe latura cealaltă, dinaintea pridvorului porții, [erau] două mese. Patru mese aici și patru mese acolo, pe laturile porții. Opt mese erau, pe care se jertfea”). Poarta interioară (cap. 2) este pentru noi Noul Testament, iar poarta exterioară este Vechiul Testament. Cele două mese aflate de o parte și de cealaltă simbolizează constanța credinței și a vieții (*fides et uita*) și faptul că, în iubirea față de cel de alături, se cuvine să ne păstrăm răbdarea și bunătatea (*patientia et benignitas*). Cele patru mese din pridvorul dinăuntru (cap. 3) erau menite jertfelor pentru arderile-de-tot (și, deopotrivă, pentru sacrificii, care sunt cuprinse generic în „arderile-de-tot”, *vide* finalul Omiliei 2:8); păcatul și încălcarea [din neștiință] se deosebesc prin faptul că păcatul este o faptă rea (*peccatum est mala facere*), în vreme ce *delictum* este o abatere de la fapte bune (*bona derelinquere*); păcatul stă în faptă, încălcarea este în gând (*peccatum in opere est, delictum in cogitatione*). V. 42 (cap. 5) aduce imaginea pietrelor tăiate din care erau construite mesele de jertfă (*...mensae... de lapidibus quadris extractae*). Aceste pietre tăiate sunt un simbol al celor sfinți, a căror viață arată un curaj statornic, în ceasurile de bucurie și în cele de încercare. O piatră tăiată, cubică, este stabilă, oricum ar fi întoarsă. Dimensiunile meselor din v. 42 sunt înregistrate diferit în traducerea latinească și în Septuaginta: în vreme ce în varianta grecească mesele sunt dreptghiulare (lățimea de un cot și jumătate și lungimea de doi coți și jumătate), textul pe care îl interpretează Grigorie cel Mare (cap. 9-11), în acord cu Vulgata, indică mese pătrate: *Longitudine unius cubiti et dimidii. Et latitudine cubiti unius et dimidii. Et altitudine cubiti unius*. Comentariul (cap. 9) lui Grigorie cel Mare amintește de Ieronim, *In Hiezechielem*, 12:40 (PL 25:391 B; *vide* nota editorului Ch. Morel, *ad locum*): mesele au formă pătrată, iar lungimea și lățimea puse alături

formează un total de trei coți, care are în înălțime un cot; interpretarea se bazează pe această îmbinare de numere, sugerând menținerea în misterul Treimii a măsurii de un cot, a maiestății divine unice. Grigorie cel Mare nu crede în soliditatea acestei interpretări, pentru că în Treimea care le-a creat pe toate și le conține pe toate nu există „jumătate” și nici unitate făcută din două jumătăți. El preferă să revină la o simbolică expusă deja în Omiliile 2:2 (cap. 15); 3 (cap. 11); 8 (cap. 11): lungimea raportată la durata speranței, iar lățimea, la amploarea iubirii. Lungimea de un cot și jumătate sugerează că Părinții și învățații au încercat să pătrundă în intimitatea speranței prin viața lor virtuoaasă, care este desăvârșită după măsura omenească, dar imperfectă prin raportare la misterele divine. De aceea au atins mărimea de un cot în sine, dar nu și în Dumnezeu. Mesele au lățimea (cap. 10) de un cot și jumătate pentru că inimile celor sfinți cuprind o iubire desăvârșită în perspectivă omenească. Pe aproapele lor îl iubesc în întregime, în măsură de un cot, pentru că îl pot vedea. Pe Dumnezeu îl iubesc din tot sufletul, dar nedesăvârșit, pentru că nu îl pot vedea: de aceea este doar o jumătate de măsură, o jumătate de cot. Înălțimea meselor (cap. 11) este de un cot. Înălțimea celor sfinți reprezintă credința lor în ceea ce nu le este vizibil. Înălțimea meselor este de un singur cot pentru că una singură este credința, și la Părinții Vechiului Testament, și la cei ai Noului Testament. V. 42 (cap. 12) se încheie cu secvența (ușor diferită în latină față de Septuaginta): *super quas ponunt uasa in quibus immolatur holocaustum et uictima*, „pe care pun vasele în care este jertfită arderea-de-tot și victima”. Interpretarea lui Grigorie cel Mare se sprijină pe echivalarea *uasa*, „vase”, chiar dacă înțelesul (susținut și de gr. *τὰ σκεύη*) se referă mai degrabă la „unelte”, „ustensile de bucătărie”. Vasele sacre sunt un simbol al inimilor credincioșilor; *vide* și Fapte 9:15. Bordura de o palmă (cap. 13) îi prilejuiește lui Grigorie cel Mare un elogiu al mâinii omenești; măsura de o palmă este cuprinsă între degetul mare și cel mic, la maxima lor deschidere, iar simbolul este cel al punerii alături, în concluzare, a unui element important și a unui mărunt. Bordura însăși este numită *labia*, „buze”, iar imaginea se transferă într-un cadru fabulos, în care buzele învățaților capătă o palmă, degete, pentru a capta cu totul atenția celor ce îi ascultă și a-i îndemna să făptuiască deopotrivă acte însemnate, dar și lipsite de importanță, care nu trebuie trecute cu vederea. Bordurile acestea (cap. 15) sunt răsfrânte în interior (*interius sunt reflexa*). Marginile mesei sunt îndoite spre interior atunci când învățații, în tăcerea meditației, îndreaptă asupra sinelui ceea ce le-au spus altora, cercetând dacă predica lor a fost bine spusă. Cercetarea aceasta se cuvine să privească ansamblul predicii, nu doar părți ale ei: de aceea marginile sunt răsfrânte „de jur-împrejur” (lat. *per circuitum*).

Ultima (2:10) dintre omiliile pe care Grigorie cel Mare le-a scris pentru a explica profețiile lui Iezechiel este construită pe pericopa 40:44-47. Textul latinesc este obscur, așa cum fusese și segmentul folosit în Omilia 2:9. Editorul Ch. Morel remarcă (nota 1, *ad locum*) în comentariul lui Grigorie cel Mare tendința vădită de a multiplica porțile. V. 44: *Et extra portam interiorem gazophylacia cantorum in atrio interiori, quod erat in latere portae respicientis ad aquilonem, et facies eorum contra uiam australem unam, ex latere portae prientalis quae respiciebat ad uiam aquilonis.* („Și dincolo de poarta

interioară, [erau] camerele de tezaur ale canturilor, în pridvorul interior, care era în latura porții ce privea spre mieznoapte, și ele erau cu fața spre calea de mieznoapte, una singură, din latura porții de răsărit care privea spre calea de mieznoapte”). Sadduk (cap. 15), în varianta latinească *Sadoch*, este interpretat etimologic: *Latine dicitur iustus*, „latinește înseamnă cel drept”. Levi, celălalt nume propriu care apare în acest verset, este tradus în latină prin *assumptus*, „cel pus deoparte”, „asumat”. Slujitorii Domnului (cap. 16) sunt cei care citesc, care predică, își dăruiesc bunurile materiale și spirituale. Dimensiunile exemplare ale curții (cap. 17-18) se lasă interpretate ca semn al perfecțiunii, atât în planul așteptării răbdătoare (cei o sută de coți ai lungimii), cât și prin amploarea iubirii (cei o sută de coți ai lățimii). Numărul „o sută” era în sine un simbol al perfecțiunii, ca multiplicare prin sine a decadelor poruncilor Legii. Curtea aceasta (*atrium*), parte a edificiului spiritual, este ansamblul popoarelor de credincioși (*amplitudo fidelium populorum*). Virtuțile unui popor credincios se măsoară într-un spațiu pătrat (*in quadrum*), pentru că fiecare credincios care se dedică exercițiului vieții active are deopotrivă dimensiunea vieții contemplative: el crede, iubește și speră (*credit, amat et sperat*). Spațiul pătrat al curții (cap. 18) este un simbol al virtuților cardinale: credincioșii se arată a fi prudenți (*prudentes per intelligentiam*), puternici (*fortes in aduersitatibus*), drepti (*iusti in operatione*), chibzuți (*temperantes a uoluptatibus*). Jertfelnicul (cap. 19) se află în fața edificiului (*et altare ante faciem templi*); templul este, pentru Grigorie cel Mare, poporul credincios (*fidelis populus*); în felul acesta, altarul este sufletul celor care duc o viață cuviincioasă (*et quid est altare Dei, nisi mens bene uiuentium?*).

6. AUTOREFERENCEALITATE

Grigorie cel Mare își începe Omilia 2:2 (Iez. 40:4-5) cu o mărturisire de umilință în fața misterelor textului sacru, care i se dezvăluie în prezența fraților săi; cap. 1 este o mărturie prețioasă pentru o lectură biblică făcută în comun, cu precădere în context liturgic (*vide E. Gandolfo, Omelie su Ezechiele, apud Morel (ed.), ad locum*). Lectura în intimitate și lectura publică își au fiecare rostul său, una fiind menită perfecționării sinelui, cealaltă, îndrumării mulțimii. Ochii și urechile (cap. 2) sunt nu numai organe ale simțurilor fizice, ci și – pentru cei ce ating cunoașterea spirituală – instrumente prin care pot percepe realitățile invizibile, auzind o laudă a lui Dumnezeu rostită fără glas (*laudem Dei sine sono audiunt*)¹.

¹ Porunca pe care o primește Iezechiel de a-și rândui inima (cap. 4) prezintă o ușoară deosebire între cele două versiuni: lat. *pone cor tuum in omnia quae ego ostendam tibi*, „pune-ți (rânduiește-ți) inima în toate cele pe care ți le voi arăta”, față de textul grecesc: *τάξον εἰ τὴν καρδίαν σου πάντα, ὅσα ἐγώ; δεικνύω σοι*. Zidul care i se arată lui Iezechiel (cap. 5) este interpretat de Grigorie cel Mare cu simbolistica tradițională: Hristos întrupat, văzut ca un zid puternic de protecție.; *vide Is. 26:1*. Zidul construit pentru a apăra un edificiu este așezat în afara lui, nu înăuntru – tocmai de aceea este surprinzătoare precizarea din textul biblic, care nu pare să ofere vreo informație; semnificativă este însă adăugirea: *in circuitu domus indique*, „împrejurul casei, peste tot”, imagine a protecției pe care Fiul le-o dă

Comentariile patristice la cartea lui Iezechiel sunt o lectură prețioasă în sine, dar și alături de textul biblic; sunt o lectură filologică în sine, dar și ca tradiție indirectă a textului biblic; citite mereu împreună cu textul biblic, au devenit parte a lui, inseparabilă: în absența lor, cartea lui Iezechiel ar rămâne amputată, și-ar pierde nuanțele bine statornicite în perspectiva creștină.

Bibliografie

A. Izvoare

- BIBL. 1688 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* (...), București, 1688.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389* [c. 1665-1672]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45* [c. 1683-1686]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

B. Literatură secundară

- Costa 2007: Ioana Costa, *De ligno vitis*, în: *Dionysiaka. Actele Seminarului Bacchic 2007*, Florica Bechet (coord.), Glaux. Publicația Institutului de Studii Clasice, București, Editura Universității din București, 2007, p. 22 – 28.
- Costa 2011: Ioana Costa, *Opțiuni filologice: Iez. 1.4*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermenetică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*. Iași 28-29 octombrie 2010, Eugen Munteanu (coord.), Ioan-Florin

oamenilor și îngerilor deopotrivă: el este *firmitas angelorum*, „tăria îngerilor”, și *redemptio hominum*, „răscumpărarea oamenilor”, dându-le celor dintii puterea de a nu cădea (*fortitudo ne cadant*) și celorlalți sprijinul ca să se ridice după cădere (*adiutorium ut surgamus post casum*). Prăjina de măsurat din mâna bărbatului (cap. 7) semnifică, așa cum arătase Grigorie cel Mare în omilia precedentă, scrierile sfinte: cu ele își măsoară oamenii toate faptele vieții, aflând dacă au mers mai departe, apropiindu-se de ținta lor, sau au rămas în urmă. Măsura aceasta se află în mâinile omului din viziunea lui Iezechiel, fie ca semn al faptului că textul sacru este în puterea Celui ce mijlocește între Dumnezeu și oameni, fie pentru că el a împlinit ceea ce stătea scris. Prăjina avea lungimea de șase coți și o palmă (*calamus mensurae sex cubitorum et palmo*); Septuaginta oferă aici o variantă: τὸ μέτρον πηχῶν ἕξ ἐν πήχει καὶ παλαιστής, cu referire la o măsură diferită, cotul mare sau cotul sacru, mai lung cu patru degete decât cotul obișnuit). Grigorie cel Mare își concentrează comentariul asupra celui de-al șaptelea cot, incomplet, al lungimii, care are o simbolică diferită față de cei șase coți întregi: scrierile sfinte dau învățături pentru două tipuri distincte de viață, cea activă și cea contemplativă. Cei șase coți întregi simbolizează viața activă, tot așa cum Dumnezeu și-a încheiat lucrarea în ziua a șasea (*vide* Fac. 2:1). Palma care se adaugă măsurii celor șase coți aparține zilei a șaptea, fără a fi însă întreagă, este doar o parte dintr-un cot: oamenii își duc până la capăt viața activă, dar ating doar în parte viața contemplativă.

- Florescu, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Sabina Savu-Rotenstein, Mădălina Ungureanu (ed.), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 146-155.
- Borret 1989: Marcel Borret (ed.), Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, Paris, Cerf, 1989.
- Morel 1986: Charles Morel (ed.), Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel*, vol. I-II, Paris, Cerf, 1986-1990.
- Zimmerli 1979: Walter Zimmerli (ed.), *Ezechiel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1969; *Ezekiel A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, trad. engl. Roland E. Clements, vol. I-II, Philadelphia, Fortress Press, 1979-1983.

NICOLAE MILESCU SPĂȚARUL ȘI TRADUCEREA BIBLIEI – CÂTEVA ASPECTE

MIOARA DRAGOMIR

*Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com*

Résumé: La démarche de Milescu de traduire la *Bible* est née dans un milieu favorable et les données que nous avons aujourd’hui montrent qu’il a été soutenu, très probablement, par Dositheos, le futur patriarche de Jérusalem (à partir de 1669), et par l’élite orthodoxe de Constantinople, dirigée par celui-ci. Tout de même, paradoxalement, le nom de Milescu est complètement absent du texte imprimé de la *Bible de București* (1688). Nous croyons que ces deux aspects sont liés l’un à l’autre. En réunissant toute une série de données sur la vie de Milescu, des témoignages de son oeuvre et en mettant en évidence certaines dimensions de sa personnalité, il nous apparaît de plus en plus claire une hypothèse qui explique pourquoi son nom est absent de la *Bible de București*. Le fait qu’il avait travaillé à la traduction du texte sacré est de notoriété (dans les préfaces des deux manuscrits bibliques contemporains, son nom et son manuscrit sont évoqués plusieurs fois). Devenu chef de l’Église orthodoxe, Dositheos sera excessif en ce qui concerne l’influence de la partie grecque-orthodoxe en Russie. Il n’accepte pas la position équilibrée de Milescu, le considère comme un traître et le dénigre. Le texte imprimé de la *Bible de 1688* était un événement en soi, avec son faste et son importance. Nous pensons que l’absence du nom de Milescu a, directement ou indirectement, une relation très étroite avec l’attitude de Dositheos. Comme celui-ci avait une grande influence à Constantinople, mais aussi en Russie et dans les Pays Roumains, il a pu intervenir en défaveur de Milescu même directement. En tout cas, comme son attitude était connue et comme il était assez redoutable, il nous semble évident qu’il a influencé au moins indirectement le milieu orthodoxe de la Valachie. Très probablement, cette situation a attiré ce geste radical de la part des boyards et des clercs roumains qui voulaient satisfaire le patriarche au détriment de leur compatriote qui avait le mérite d’avoir réalisé la première traduction intégrale de la *Bible*, qui avait servi avec fidélité sa nation et l’orthodoxie et qui avait beaucoup d’autres qualités encore.

Mots clés: traduction de la *Bible*, patriarche Dositheos, conflit orthodoxe latin-orthodoxe grec.

1. În problematica traducerii *Bibliei* de către Nicolae Milescu Spătarul, una dintre chestiunile care s-au pus în discuție a fost motivul sau motivele care l-au determinat pe cărturarul moldovean să întreprindă și să realizeze o lucrare atât de grea, iar o alta a fost aceea că, în pofida acestui fapt, în final, în *Biblia de la București*, tipărită în

1688, numele său nu este pomenit nicăieri. Cercetând contextul vieții sale, în special din acea perioadă, coroborând datele care se cunosc în prezent și mărturiile pe care Milescu însuși le-a lăsat, am ajuns la o ipoteză care ne arată că aceste două chestiuni au legătură între ele și explică de ce numele lui Milescu lipsește din textul tipăriturii.

2. În ce privește resortul care a determinat traducerea *Bibliei*, pe de o parte, și realizarea acestui demers anume de către învățatul moldovean, pe de altă parte, Virgil Cândea este de părere că „Apariția unor interese culturale independente de necesitățile imediate ale Bisericii la cărturarii noștri explică mai bine traducerea cărții decât inițiativa Bisericii, așa cum s-a crezut până acum” (Cândea 1979: 114) și „acest imens efort filologic și editorial, fără precedent în cultura românească de până atunci” (*idem*), este motivat prin „interesul cultural pentru acest corp de scrieri [adică texte din *Biblie*]” (Cândea 1979: 115). Argumentele sale se referă la formația umanistă a lui Milescu și, totdeodată, la concepția sa filologică asupra modalității în care va traduce textul sacru. „Folosirea unei ediții protestante a *Septuagintei*, adoptarea conținutului și diviziunilor interioare ale acestei ediții, păstrarea în *Vechiul Testament* a unui text apocrif respins de Biserica ortodoxă [...], atenția pentru aparatul critic sunt ale unui cărturar care – afirmă filologul bucureștean – *ostenește pentru cultura* [s.a.] neamului său, vrând să dea o traducere la înălțimea oricărei ediții străine” (Cândea 1979: 115) și susține în continuare, într-o notă: „*Biblia* din 1688 nu a fost tipărită pentru citit în biserică” (Cândea 1979: 115). Întrutotul de acord cu motivația și argumentele lui Virgil Cândea, credem totuși că a mai existat o dimensiune esențială, în care acest cărturar a fost implicat din plin și care are un rol important în demersul de traducere a *Bibliei*. Nicolae Milescu Spătarul era și profund ortodox și bun cunoscător al chestiunilor de dogmă. Pe lângă aceasta, învățătura, capacitatea de lucru, calitățile și cunoașterea mai multor limbi, alături de alte aspecte importante ale personalității sale, l-au făcut pe Dositheos, ales în 1669 patriarh al Ierusalimului, să și-l apropie și să-l integreze în mișcarea pe care o coordona în Constantinopol și, din fosta capitală bizantină, unde stătea de fapt, prin emisari, în diferite țări. Dositheos este, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, figura dominantă a ortodoxismului. Faptul că devine un cap important al bisericii îi conferă mai multă putere, influență și notorietate. Implicat în disputele cu celelalte culte și, cu atât mai mult, în eliberarea popoarelor ortodoxe – în primul rând cel grec – de sub puterea otomană, împreună cu cei care îi erau apropiați, patriarhul grec a creat un adevărat plan pentru atingerea acestor două idealuri: apărarea ortodoxiei și eliberarea de sub turci.

Credem că Dositheos nu numai că nu este străin de momentul traducerii *Bibliei* de către cărturarul moldovean, ci, mai mult, întregul context al vieții ortodoxiei din Constantinopol, dominat, pe de o parte, de această luptă, iar pe de alta de disputele în chestiuni de dogmă, ne determină să credem că acolo s-a născut și acest gând, pentru înfăptuirea căruia avea să fie ales Milescu. Cel mai probabil, clerul arhierarhic român a fost înștiințat de această hotărâre, dacă luăm în considerare faptul că Dositheos a avut din ce în ce mai strânse relații cu Țările Române, unde a și locuit o

vreme¹. Ulterior momentului la care ne referim, „El a reușit să întemeieze în Principatele Române tipografia și școli grecești; prieten și sfătuitor al voievozilor români, influența sa asupra bisericii românești avea multă greutate. Încercarea unei mișcări de civilizație în Țara Românească, întreprinsă de Constantin Brâncoveanu, a fost, în mare parte, prezidată de el” (Panaitescu 1987: 60). Nicolae Milescu Spătarul, primul care a realizat un proiect atât de dificil precum traducerea *Bibliei* din grecește într-o ediție de tip filologic, prin comparație cu *Bibliei* latinești și cu cea slavonă, operațiune care cerea în același timp și implicare prin sentimentul religios, avea, în același timp, și pregătirea filologică necesară și, foarte probabil, așa cum afirmă Virgil Cândea, a avut conștiința că acest proiect este și un fapt cultural important pentru neamul său, căci în sufletul său credința se împletea cu cultura². El a acționat, atunci când a fost gândit proiectul traducerii *Bibliei*, așa cum a făcut și în ultimii treizeci și șapte de ani din viața sa, în slujba țărilor Rusiei, adică intervenind de fiecare dată când compatrioții săi, voievozi, înalți clerici, precum mitropolitul Dosoftei al Moldovei, sau oameni mai puțini cunoscuți, au avut nevoie (Panaitescu 1987: 71-73). Alegerea ediției protestante a *Septuagintei* de la Frankfurt este ușor de explicat. Așa cum observă și Virgil Cândea, dând exemplul lui Nicolae Glyky, care o retipărește în tipografia sa, „era o părere împărtășită în lumea cărturarilor greci” considerarea acestei ediții drept reper (Cândea 1979: 116).

3. Nicolae Milescu Spătarul este unul dintre puținii învățați români desăvârșiți ai vremii, dacă nu chiar unicul, cu știință de carte, poliglot, cu o bună pregătire dogmatică, cu o credință bine înrădăcinată în suflet, cu bune relații și cunoscut atât în Orient, cât și în Occident; aceste dimensiuni esențiale ies în evidență din toate lucrările sale, fie traduceri în românește, fie scrieri în latină sau greacă. Cu toate acestea – fapt semnificativ pentru cunoașterea personalității sale –, Milescu este un om demn, dar în același timp un smerit în adevăratul sens al cuvântului, care conștientizează întrutotul dificultatea de a pătrunde în adâncurile dogmei, după cum ne putem da seama cel puțin din următoarea afirmație pe care o aflăm în introducerea la *Enchiridion*:

„Am hotărât (deși sânt mult departe de a trăi drept și de a înțelege bine și am dobândit înțelepciunea ca un copil abia cu vârful degetelor) să explic religia grecească

¹ „În 1669, a fost ales patriarh al Ierusalimului, dar locuia mai ales la Constantinopol și în Principatele Românești” (Panaitescu 1987: 59).

² Vezi în acest sens, printre altele, diversele observații din Manual și, de asemenea, pasajul referitor la etimologia numelui divinității creștine și încercarea de ierarhizare a limbilor după folosirea lor în *Cartea cu multe întrebări foarte de folos...*, remarcată și de V. Cândea și Traian Diaconescu (Dragomir 2007a: 388). Multe observații legate de acest subiect am întâlnit în Mihail 2009. În ce ne privește, arătând, pe bază de argumente, că *Hronograf den începutul lumii* din ms. 3517 este o traducere a lui Nicolae Milescu Spătarul, am vorbit despre sentimentul religios, evident în această traducere, dar și ca trăsătură generală a oamenilor învățați ai epocii (Dragomir 2007b: 55-57).

acelora care, precum plăgile Egiptului, au intrat pe furiș în Biserică, îndemnat de dorința numitului bărbat preînțelept [adică Arnould de Pompone], ca să pornesc această operă mai presus decât puterile mele” (MANUAL: 37).

Iar în finalul *Enchiridionului*, cu multă înțelepciune și respect pentru ierarhia bisericească, aducând ca mărturie cărțile Sfinților Părinți, virtuțile și minunile lor, trimite, pentru o mai largă tratare a problemelor, foarte probabil și ca măsură de precauție, la autoritățile constantinopolitane:

„Nimic nu este absolut pentru toată lumea. Ceea ce tu lauzi, altul disprețuiește. De aceea, cel care dă crezare mai mică acestui Manual, acela să consulte Constantinopolul, mama Bisericii Orientale, să propună pe larg îndoielile sale și să aștepte combaterea mai amplă a opiniilor sale” (MANUAL: 55 și 57).

Credem că plecarea sa în 1664, poate nu întâmplător după traducerea *Bibliei*, de la Constantinopol în Europa de Apus, la Berlin, apoi Stettin și Paris, are rostul unui emisariat din partea cercului ortodox din fosta capitală bizantină, condus de Dositheos. Chiar la începutul *Enchiridionului*, Milescu aduce o explicație fără echivoc despre importanța transmiterii învățaturii ortodoxe în Occidentul care voia să știe mai multe despre acest subiect, invocând în același timp și problema politică a grecilor și a celorlalte popoare ortodoxe, aflate sub dominația turcă:

„Nimănui să nu-i pară de mirare dacă, până acum, nu s-au scris cărți grecești care să explice țărilor europene religia pură a Bisericii Orientale, a mamei străbune și a moașei creștinilor, căci puțini dintre greci trec prin aceste părți și aceștia aproape simpli și neînvățați, din pricina tiraniei sub care gem” (MANUAL: 35).

Că ambasadorul Franței în Suedia, marchizul Arnould de Pompone, descoperă uimit un reprezentant atât de instruit venind din părțile „Tartariei” este important, însă mai grăitor încă, din punct de vedere cultural, religios, dar și diplomatic, este că, din multele discuții pe care le au, printre altele, el află de la Milescu un răspuns care interesează lumea diplomatică, anume căruia fapt se datorează atitudinea patriarhilor Moscovei și a cărei cutume:

„Il a esté long-temps Ministre de ses Princes à la Porte et c'est par là qu'il m'a expliqué que ce que le Résident de Suède mande de Moscou ne peut-estre, parce qu'ils ne sortent pas ainsi de leurs siége. Ce sont seulement leurs Legats qu'ils envoient pour appaiser le trouble que la déposition du Patriarche de Moscovie avoit causé” (ARNAULD-NICOLE 1713: 321).

În urma periplului în Occident, după o scurtă revenire în Adrianopol, unde se întâlnește cu Panaiotis Nicusios, mare dragoman al Porții și prieten din același cerc, trecând prin Serbia, Ungaria și Polonia, Nicolae Milescu Spătarul se stabilește definitiv în Rusia. Dacă nu avem documente care să ateste faptul că în Occident a îndeplinit (mai mult implicit decât explicit) misiunea de emisar al Constantinopolului din partea patriarhului Dositheos, de astă el apare în chip clar ca trimis al Constantinopolului, cu recomandare de la Dositheos către țar. Odată ajuns în Rusia, Milescu intră în slujba țarului, dar este în continuă colaborare cu grecii

afiați aici și cu Constantinopolul. Dositheos avea o relație foarte strânsă cu Rusia, pe care o vedea ca pe un spațiu de propagare a ortodoxismului în limba greacă și un aliat împotriva turcilor:

„La Moscova, influența lui era foarte mare; era consultat asupra afacerilor interne ale bisericii ruse, asupra întemeierii școlilor și mai ales asupra politicii orientale. Ambasadorii ruși la Constantinopol aveau, printre instrucțiunile lor, ordinul de a urma directivele date de Dosithei; corespondența acestuia cu țării este foarte voluminoasă; el le raporta despre activitatea ambasadorilor lor. Țarului Alexei îi scria: «Lăsați pe polonezi în pace, atacați întâi pe turci»” (Panaitescu 1987: 60).

În 1682 Dositheos obține de la țarul Feodorov înființarea unei Academii greco-slave la Moscova, condusă de frații Lihudi, iar școli grecești au fost create în capitala rusă de personalități ca Meletie Sirigos și Paisie Ligaridis. În această școală superioară, el propune ca materii gramatica, poezia, retorica, logica, dialectica și, bineînțeles, limba greacă, și interzice ferm învățarea limbii latine, pe care o consideră limba catolicismului, periculoasă pentru învățacei și chiar pentru dascăli. Discordanța între curentul grec-ortodox și cel latin-ortodox din Rusia se adâncește și, în 1685, izbucnește un conflict puternic între cele două școli, conflict în care Dositheos duce o luptă înverșunată. El scrie țarului Petru cel Mare:

„Greaca este la originea rațiunii, a științei și a religiei. Superioritatea sa este triplă: ea stă la baza civilizației antice, a religiei creștine și este mai aproape de limba slavonă. Iată pentru ce am dorit să trimit profesori greci în Rusia” (*apud* Panaitescu 1987: 61).

Mai mult, el cere țarului să interzică latina în imperiul rus (Panaitescu 1987: 61).

Implicat în viața Rusiei și trimis acolo de Dositheos ca emisar de bază, Milescu nu putea rămâne în afara acestei dispute. Petru cel Mare nu acceptă influența lui Dositheos; introduce latina și promovează modelul occidental. În conflictul dintre cele două partide, Milescu își exprimă poziția în lucrarea *Scurtă demonstrație spre a dovedi că știința și limba eleno-greacă sunt mai folositoare decât știința și limba latină și care este câștigul pentru poporul slavon* (*apud* Panaitescu 1987: 87). Ca om instruit în Academia Patriarhiei din Constantinopol și care știa și importanța cunoașterii și folosirii limbii latine, inclusiv în comunicarea cu învățații din Occident, el însuși scriind o operă în latină, Milescu își dă seama încă din această perioadă de exagerările partidei grecești, conduse de Dositheos. În scrierea amintită, în spiritul ideilor de la Marea Școală din Constantinopol, el susține superioritatea limbii și culturii grecești în raport cu cea latină, afirmă că limba greacă este fundamentul creștinismului, dar emite și idei moderatoare: „După ce ai învățat greaca, nu mai este primejdie să înveți latina; este mare primejdie pentru credință numai în cazul în care ai învăța latina mai întâi” (*apud* Panaitescu 1987: 89). Această atitudine este considerată nesupunere și ca urmare, de aici până spre sfârșitul vieții, îi aduce suspiciunile celui care îl trimisese în Rusia și multe necazuri din partea partidei grecești (Panaitescu 1987: 77-78)³. Mai

³ Învinuit pe nedrept și supus mai multor intrigi ale partidei grecești de-a lungul timpului, Milescu scrie într-o scrisoare către cancelarul Rusiei: „Lucrez în acest serviciu de treizeci și

târziu, în 1703, când Petru cel Mare reformează sistemul după model occidental și introduce, desigur, latina în Academia din Moscova, Milescu este alături de el. Din această perioadă datează o scrisoare a sa către cancelarul Golovin, în care vorbește despre temperamentul patriarhului Dositheos și din care putem înțelege ușor că atitudinea și denigrările acestuia au avut un rol hotărâtor – influența sa fiind altădată în sens bun, de astă dată greu de suportat – în viața lui Milescu:

„Prea sfântul (Dosithei) e foarte mânios împotriva mea; mă învinovățește de a-i fi micșorat autoritatea, alinându-mă cu partidul episcopului de Riazan [Iaworski, conducătorul occidentalizării], nemaținând seamă de scrisorile sale. Îi cunosc caracterul încă din tinerețe: e atât de iute la mânie, că nu va ierta nimănui, nici în fața altarului” (Panaitescu 1987: 77).

4. Cunoscând de la Milescu însuși reacția fostului său prieten, credem că acesta este momentul în care el intră în dizgrație și este repudiat de partida greacă în frunte cu Dositheos. În toiu acestui conflict și în cadrul acestei stări de lucruri apăsătoare *Biblia de la București*, a cărei tipărire a durat un an, timp în care conflictul continua să se desfășoare. Faptul că numele lui Milescu nu apare nicidecum în conținutul ei credem că are legătură directă, într-un fel sau altul, cu atitudinea lui Dositheos față de cărturarul moldovean. Fie acesta transmite fără înconjur voievodului Șerban Cantacuzino, boierilor și clerului voința sa ca numele Spătarului să nu fie pomenit în prefața *Bibliei* aflată în curs de tipărire și urmând să apară în preajma acestor evenimente, fie, foarte probabil, această decizie a fost luată chiar de boierii și clerul locului, aflați în strânsă relație cu Dositheos și care preferă să facă uitat numele lui Milescu dintre „oamenii locului” care au trudit, decât să-l supere pe capul bisericii ortodoxe. Altfel nu se explică de ce numele Grecenilor apare în semnarea stihurilor asupra stemei (Radul logofătul), la finalul cărții⁴, precum și al lui Mitrofan, cel ce a îngrijit timp de un an apariția tipăriturii, la care a și diortosit, cum aflăm din nota destul de largă, făcută de el însuși la sfârșitul tipăriturii (BIBLIA 1688: 933). De asemenea, în prefața domnitorului se pomenește la modul general despre cei care au participat la traducerea *Bibliei*, în formularea „ai noștri oameni ai locului, nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ce și de limba elinească având știință ca să o tălmăcească” (BIBLIA 1688: XXIII), iar în prefața lui Dositheos însuși, închinată voievodului, se subliniază în mai multe rânduri importanța apariției tipăriturii și se laudă sprijinul dat de voievod la această lucrare, spre binele ortodoxiei române:

„Și de are Ptolemeu, împăratul Eghiptului, mai mare laudă, care au tălmăcit *Sfânta Scriptură* den limba ovrească spre cea elinească, decât au zidit ceale de la Memfes piramide și au tocmit ceale patru cărți de astronomie, cu cât mai vârtos Măria Ta ești vreadnic de multe și mari laude, care o ai tălmăcit spre limba cea de moșie a locului,

cinci de ani și n-am auzit niciodată până acum astfel de vorbe împotriva mea... Dumnezeu să-i pedepsească!...”, încheie el exasperat (*apud* Panaitescu 1987: 77-78).

⁴ „Tipăritu-s-au această sfântă carte [...] cu nevoița și îndireptarea celor ce s-au întâmplat dascalii și mai mult deslușindu-se pre limba românească de cei mici și plecați dentru slugile Mării Sale, Șarban biv 2 logofet i brat ego Radul log[ofet]” (BIBLIA 1688: 932).

nu spre trufă, precum acela, ce pentru mântuirea noroadelor și duhovniceasca hrană a credincioșilor” (BIBLIA 1688: XXXI).

Totuși, în izvoarele interne⁵, numele lui Nicolae Milescu Spătarul apare în două manuscrise din epocă, ms. 45⁶ și ms. 4389⁷ – rămase în uitare și descoperite abia în prima jumătate a secolului al XX-lea – în care, în prefață, celor care au copiat li s-a părut normal să vorbească despre izvodul său și au făcut-o destul de larg. Conținutul ms. 45 prezintă mari asemănări cu textul *Bibliei de la 1688*, prin urmare el fusese cunoscut celor care au participat la apariția tipăriturii, în primul rând boierilor Greceni, care l-au folosit din plin, dar cu toate acestea ei nu-l pomenesc în tipăritură pe Milescu. Trebuie să remarcăm că statutul celor două manuscrise este diferit de tipăritură: aceasta avea să apară în mai multe exemplare, cu fastul și anvergura unei lucrări tipărite, a cărei prefață este scrisă de însuși patriarhul Bisericii Mari, Dositheos, și care se realizează cu sprijinul și cheltuiala voievodului. Astfel ne

⁵ Sursele externe despre opera și activitatea lui Milescu erau cunoscute de pe vremea lui A. Philippide și a elevului său, G. Pascu, autorul unei lucrări despre epoca veche, în care mărturisește că scrie despre Milescu bazându-se mult pe lucrările europene în care se vorbește despre boierul cărturar moldovean (Pascu 1922: 85-96).

⁶ Cum spuneam și altădată, vorbind despre *Hronograf den începutul lumii*, o altă traducere despre care noi credem, cu argumente, că este a lui Milescu, numele său nu apare în prefețele textelor la a căror traducere a muncit, cu excepția *Cărții cu multe întrebări...*, și aici, parțial. Dacă nu ar fi fost pomenit în prefețele ms. 45 și 4389, nu am fi știut din alte surse scrise la noi că Milescu a avut un manuscris al traducerii *Bibliei* (Dragomir 2007b: 172). Chiar la începutul *Cuvântului înaintea cărții ci<ti>tori* din ms. 45, se spune: „Am scos-o pre limba rumânească den izvodul lui Necolae cartea aceasta ce să chiamă *Biblia*” (MONUMENTA 1988: 155). Mai încolo vorbește despre originalul grecesc și despre celelalte alese de Milescu: „Iară Necolae, vrând să aducă și el cartea aceasta den elinie la rumânie, nefiind altă dată scoasă la rumânie, au scotit și au ales un izvod carele-i mai ales decât toate altele, tipărit în Frangofort și ales foarte bine pre limba elinească, și dedesupt cu multe arătări și cuvinte puse cum li-au tălmăcit alții” (MONUMENTA 1988: 157). De la Dumitru Dălgopoloscom, care a scris prefețele ms. 45, aflăm că manuscrisul lui Milescu era unul încheiat, în toată regula, inclusiv cu prefață. Acest copist descrie cam ce conținea prefața scrisă de Milescu și se raportează la ea explicit: „așa scrie el la prêdoslôviia lui” (MONUMENTA 1988: 157), în câteva locuri arătând ce a adăugat el la izvodul lui „Necolae”.

⁷ De la cel care a scris prefața ms. 4389 aflăm, de asemenea, mărturii despre manuscrisul lui Milescu: „Nevoitu-ne-am a prepune această sfântă și de Dumnezeu suflată carte carea <se> cheamă *Biblia*, adecă toată cartea legii și cu toți prorocii, pre limba rumânească, carea până acum într-această limbă a noastră rum<ănea>scă nu foarte se-au aflat prepusă, fără numai un izvod scris cu mâna, p<re c>are l-au fost prepus Nicolae, spătariul moldovean, dascal și învățat în limba elinească, care l-au izvodit de pre izvodul elinesc ce s-au tipărit <în> Frangofort” (Monumenta 1988: 173). În alt loc, prezentând diversele probleme ale traducerii cărții și vrând să clarifice, de exemplu, situația privitoare la a treia carte a Ezdrei, din nou amintește de manuscrisul lui Milescu: „Pent-acêea nici în izvodul cel rumânesc, care au fost prepus mai denainte de Nicolae spătaru, nu fu scris, iar în izvodul cel slovenesc și cel lătinesc fiind [...], și noi o am prepus” (Monumenta 1988: 165).

explicăm cum în prefețele celor două manuscrise numele lui Milescu nu este ignorat și munca lui pomenită. Aceste manuscrise se poate să nici nu fi fost cunoscute patriarhului Dositheos și, chiar de ar fi fost, el nu le-a acordat atenția dată tipăriturii.

Într-o lume dură și plină de primejdii, chiar printre cei de o religie sau de un neam, precauțiile lui Milescu fuseseră exprimate încă din finalul *Enchiridionului*: „În cele spuse, noi ne-am străduit pentru adevăr, încât nici un grec, afară de cel foarte incult, nu poate să ne învinuiască de neștiință sau de eroare” (MANUAL: 55). Spunând *grec*, el înțelege prin aceasta în primul rând un reprezentant al ortodoxiei și spune despre el însuși în începutul *Enchiridionului*, referindu-se, probabil și la originile sale⁸, că este grec „nu numai prin religie, dar chiar prin neam și limbă” (MANUAL: 37).

5. După părerea noastră, cel mai probabil, demersul lui Milescu de a traduce *Biblia* s-a născut într-un climat favorabil și a fost susținut de elita ortodoxă din Constantinopol, în frunte cu viitorul patriarh al Ierusalimului (începând din 1669), Dositheos. În același timp, însă, ni se conturează din ce în ce mai limpede, în contextul evocat aici, o ipoteză care explică de ce numele său lipsește din *Biblia de la București*. Este evident că această absență nu se datorează nici uitării, nici faptului că nu se știa cine lucrase pentru a da întâiul izvod al traducerii textului sacru în românește – izvod care a stat la baza manuscriselor biblice și a textului tipărit în *Biblia de la București* –, ci atitudinii aceluiași fost prieten, ajuns capul bisericii ortodoxe, care acum îl denigrează, poate chiar intervenind în defavoarea sa inclusiv în tipărirea *Bibliei* românești. În orice caz, atitudinea sa față de Milescu fiind cunoscută în Țara Românească, foarte probabil atrage după sine și abjurarea din partea boierilor și a clericilor români, care, deloc surprinzător pentru climatul în care Milescu trăia, voiau să-i facă pe voie patriarhului, dar în detrimentul unui conațional ce avea meritul izvodului de bază al traducerii *Bibliei*, slujirea cu credință a nației sale și a ortodoxiei, un spirit echilibrat și multe alte calități.

Bibliografie

A. Surse

ARNAULD-NICOLE 1713: Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *Extrait d'une lettre de M. de Pomponne Ambassadeur extraordinaire de sa Majesté Tres-Chrétienne auprès du Roy de Suède*, în *La perpétuité de la foy de l'Église Catholique touchant l'Eucharistie défendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton*, seconde édition, Paris, Jean Geoffroy, 1713.

BIBLIA 1688: *Biblia adevădă dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, București, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

⁸ Printr-o serie de argumente am susținut că Nicolae Milescu Spătarul era aromân din Peloponez (Dragomir 2004).

MANUAL: Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, Ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducerea textului latin, note și comentarii, Traian S. Diaconescu, Iași, Institutul European, 1997.

MONUMENTA 1988: *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars I - Genesis*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1988.

B. Literatură secundară

Cândea 1979: Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.

Dragomir 2004: Mioara Dragomir, *O atestare necunoscută a etnonimului „cușovlab” în Hronograful den începutul lumii...*, în vol. *Spațiul lingvistic și literar românesc din perspectiva integrării europene*, Iași, Editura Alfa, 2004, p. 117 – 123.

Dragomir 2007a: Mioara Dragomir, *Nicolae Milescu Spătarul – maniera de traducere a Cărții cu multe întrebări foarte de folos...*, în volumul *Evoluția și funcționarea limbii – perspective normative în noul context european* (actele Colocviului Internațional de Științe ale Limbajului „Eugen Coșeriu”, ediția a IX-a, Suceava), partea I, Suceava, Editura Universității Suceava, 2007, p. 382 – 388.

Dragomir 2007b: Mioara Dragomir, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.

Mihail 2009: Zamfira Mihail, *Nicolae le Spatbaire Milescu à travers ses manuscrits*, București, Editura Academiei Române, 2009.

Panaiteescu 1987: P. P. Panaiteescu, *Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708)*, Versiunea românească de Silvia P. Panaiteescu, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Ștefan S. Gorovei, Iași, Editura Junimea, 1987.

Pascu 1922: Gorge Pascu, *Istoria literaturii române din secolul XVII*, Iași, Institutul de Arte grafice „Viața românească” S.A. 1922.

ROMANUL *AGONIA*, DE ION GHEȚIE: CUM DISPARE O LUME FĂRĂ DUMNEZEU

MIOARA DRAGOMIR

Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Résumé: L' écrivain construit sur le thème de la Seconde Guerre mondiale une situation-limite d'une communauté de huit personnes choisies dans une caserne pour être envoyées à un observatoire, dans les montagnes. Ayant tous de mauvais antécédents, ces gens se trouvent tout de même, soudain, dans la possibilité de commencer une nouvelle vie qui pourrait se dérouler comme «dans le sein d' Abraham» ou bien, comme dans une fin annoncée par «la septième trompette» apocalyptique. Présence partout à la fois, qui assume le monde créé tout comme le message du roman par une expression au pluriel de la première personne, conscience qui dévoile les problèmes de chacun des huit individus et de leur communauté, le narrateur montre comment, sans la foi en Dieu et sans l'espoir, tout en refusant le sens de la vie et sans un idéal lumineux, qui aurait unit la communauté, chacun glisse de son propre choix, sur la voie de la damnation, dans une *agonie* de la communauté entière et de chaque personne en particulier, dans un paradigme négatif. C'est le signal et le message de l'auteur pour l'humanité, surtout dans des situations extrêmement difficiles comme les conflits mondiales.

Mots clés: destin individuel, collectivité, libre arbitre, paradigme négatif.

Diferit ca structură și compoziție de *Încotro*, *Pomul vieții* și *Antichrist*, a căror acțiune se concentrează, ca în orice bildungsroman, în jurul personajului principal, dar și de trilogia *Sub călcâiul vremii* (*Taina cea mare*, *Fructul oprit*, *Nodul gordian*) și de *Biruitorii*, romane de tip autobiografic, ultimul cu o tentă de saga, romanul *Agonia* are o structură specială sub mai multe aspecte. Mesajul este construit pe tema celui de-al doilea război mondial, prezentă secvențial în literatura lui Ion Gheție și în alte conexiuni decât în *Agonia*, unde constituie fondul acțiunii, ce se petrece undeva în munții României.

Agonia începe cu un prolog scurt de două pagini, fără titlu, care conține ceva din indicațiile scenice ale unei piese de teatru prin faptul că descrie, în elementele principale, cadrul acțiunii. O parte dintre acestea constă în detalii ale unui spațiu mai larg, din natură, ca în acest fragment:

„N-a mai rămas nimic din drama consumată câteva minute mai devreme, decât cele trei trupuri neînsuflețite, căzute în tot atâtea locuri ale poienii. Dar iarba înaltă, în care coasa n-a intrat demult, și pânza vânăță-cenușie a înserării le ascund privirii. Ramurile de cetină, lujerele subțiri au încremenit, neputincioase să amintească oricât de puțin, oricât de șters” (p. 5).

O altă parte din detaliile cadrului, cum vom vedea, sunt dintr-un spațiu închis, o cabană de munte. Acest preambul epic¹ este structurat ca o scurtă schiță ce introduce un roman și ale cărei pagini poartă semnul unei puternice autenticități, ca întreg romanul. Narațiunea este concepută astfel încât transmite impresia că totul tocmai s-a petrecut, de la urciorul răsturnat lângă pompă, care „și varsă picătură de picătură apa rămasă într-însul” (p. 5), la acțiunea care s-a încheiat „adineaori” (p. 5). Scenele sunt descrise succint și gradat, până la punctul culminant al acțiunii:

„Nimic nu-ți spune, când urci potecile pietroase, că pașii tăi se adaugă urmelor nevăzute ale altor pași care au trecut mai înainte pe acolo. De sus, din capătul celor două cărări ce suie grăbite din ambele părți spre culme, îți răsare în față cabana, încă trainică, unde au trăit, vreme de șase luni, opt oameni [...]. Lângă cabană, în dosul unor tufe de merișor, crescute la întâmplare, pământul se surpă dintr-odată în albia stâncoasă a unei râpi. Acolo s-au repezit adineaori unul asupra celuilalt doi bărbați, orbiți de spaimă și de ură. S-au încleștat în brațe, și-au căutat gâtleurile, rostogolindu-se în hățișul gardului viu. Și-au însângerat fețele, și-au sfâșiat veșmintele, s-au zbătut cu înverșunare, înainte de a se rostogoli pe panta iute a prăpastiei. Ce îndărătnic au fremătat joardele tufelor, cum au trosnit vreascurile mărunte măcinate sub tălpi, ce sec și depărtat a sunat din adânc bufnetul celor două trupuri! Acum toate acestea s-au petrecut, iar frunzele de merișor abia se mai mișcă, ca o pădere” (p. 5-6).

Și dintre „urmele” recente din spațiul închis, al cabanei, o serie de elemente contribuie la crearea impresiei de autenticitate: pe un pat „perna mai păstrează rotunjimea unui cap și-o boare de căldură omenească” (p. 6), iar în sufragerie „lângă una din farfurii, un codru de pâine neagră, uscată, cu miros de mucegai, în care se deslușește mușcătura unor dinți. Mai încolo, o țigară răsucită cu meșteșug; dunga de scuipat, încă lucioasă, n-a apucat să se zvânte” (p. 6). Deznodământul acțiunii îl constituie „urmele” cele mai concrete, cele trei trupuri însângerate, prăbușite. Și, pentru că „morții n-au vorbit niciodată” (p. 6), un mesaj al deznodământului este exprimat în finalul preambulului, care anunță o catastrofă mult mai mare și inevitabilă:

¹ De la doamna Mirela Teodorescu, cercetător la Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, soția lingvistului și scriitorului Ion Gheție, am aflat că acest prolog fusese conceput să fie repetat și la sfârșit dar, din motive necunoscute, la editură a fost scos din roman. Reluarea, ca un epilog, credem că fusese gândită pentru a conferi circularitate romanului sub aspectul formeii, iar în privința conținutului, pentru a transmite mesajul că totul este sau poate fi repetabil.

„Ai crede că totul a adormit, dacă de jos, din vale, de pe ambele versante ale muntelui, nu s-ar desluși cadența tot mai puternică a sutelor și a miilor de cizme și bocanci, care izbesc coastele presărate cu brazii și molizi, amenințând să surpe și să prăpădească din temelii întreg pământul” (p. 6).

Romanul este structurat astfel încât toți cei opt oameni, șapte soldați și plutonierul care-i conduce, sunt personaje principale, fiecare cu structura sa, reprezentând un anumit prototip, și împreună formează o comunitate. În condițiile în care trupele adunate la cazarma din oraș – care nu întâmplător se cheamă Cetate –, se pregătesc pentru a merge pe front, cei opt sunt selectați de maiorul regimentului și trimiși la un observator de pe munte, să păzească împrejurimile dinspre partea maghiară. Dacă la apelul intempestiv de la cazarmă sar toți din pat „cu moartea în suflet” (p. 14), crezând că vor fi trimiși în linia întâi, când au certitudinea – după momente de tensiune și neîncredere, pentru că era și 1 aprilie, „ziua farselor” (p. 14) – că vor sta timp de șase luni în munte, la Cota 800, fiecare își vede scăparea pe moment și într-un fel aproape de egoism, pe care îl exprimă Toderăș I. Remus, în civilie jocheu:

„– Ei, șase luni suntem la căldurică, sub aripă de cloță, vorba plutonierului. Noi să trăim, că alții mor cu droaia!

– Și după aceea?

Întrebarea lui Nedelcu căzu ca o găleată de apă rece asupra capetelor noastre înfierbântate, dezmeticindu-ne.

– Om vedea atunci, răspunse Dascălu cu înțelepciune. Să ajungem noi sănătoși la 1 octombrie” (p. 21).

Condițiile sunt de „pension”, cum aveau să spună ei înșiși; cabana este un fost hotel, construit acolo pentru „lumea bună”, „în stilul unui *chalet* elvețian” și preluat la începutul războiului de armată (p. 32). Cu toate acestea, starea celor opt este una de continuă neliniște, care crește odată cu trecerea timpului. Diferențe între ei sub toate aspectele – constituție fizică, vârstă, ocupații, temperament, aspect fizic (p. 55), precum și prin nume, mai puțin obișnuite (p. 56) –, după cum aflăm din descrierea naratorului și din dialoguri, toți au ceva în comun: observații grave în fișele militare. Intuind starea interioară a tuturor și importanța ideii de comunitate, Tufaru N. Paul, cel mai instruit dintre ei, fost student la medicină, exmatriculat, vede destinul întregului grup într-un fel fatalist, dar care implică, totuși, și ideea de solidaritate, după cum reiese ulterior din atitudinea și faptele sale. El face cunoscută concepția lui și celorlalți: „Din clipa când domnul plutonier ne-a strigat numele în curtea cazarmii, soarta noastră e însemnată cu aceeași pecete. Același ștreang ne leagă pe unul de altul și ne ține la un loc. Vom trăi sau vom muri împreună. Toți” (p. 126). La întrebarea pe care nimeni nu o enunță, dar care „frigea buzele” tuturor (p. 42 și 51, 67, 121), inducând tot mai mult neliniște și teamă, tot el răspunde: „După părerea mea, am fost aleși pe sprânceană și aduși aici pentru ceea ce am săvârșit la un moment dat. Căci fiecare dintre noi are ceva pe conștiință” (p. 125). Ce ascunde fiecare este sugerat pe parcurs, dar aflăm și explicit, în special din capitolele cu titlu sugestiv, *Spovedanii I* și *II*: provocarea morții femeii iubite printr-o

intervenție chirurgicală greșită, aventuri cu nevasta unui maior, bănuială de neexecutare de ordin, moartea unui grup de nouă ostași, suspiciuni de atentat la siguranța statului, trafic de valută și bijuterii, neprezentare la înrolare.

Pe lângă acest plan, al faptelor, este creat și unul psihologic, de prototipuri, cu felul de a fi al fiecăruia, prezentat după cum vede viața și concepe să o trăiască, și raportat, desigur, la situația în care se află la acel moment. Plutonierul Dordea Gh. Mihai trăiește o mare parte din perioada petrecută împreună executând totul ca pe un ordin militar:

„Ce noimă are să te întrebî mereu de ce? Întrebări sunt destule: de ce facem război, de ce trăim, de ce răsare soarele, de ce ne crește barba și încă o mie. Eu sunt un ostaș, execut un ordin. Armata m-a pus la Cota 800. Aici stau până-mi vine ordinul să plec: în Cetate, pe front sau aiurea. E mai bine așa!” (p. 123).

Pentru Șerbănică V. Constantin, care înainte de înrolare făcuse, după cum spune, de toate („conțopist, pedagog la școala de ucenici, ușier, barman, agent teatral, misit de case, agent fiscal [...], negustor de biciclete” (p. 60), un veleitar fără principii, gata să-și schimbe atitudinea în funcție de regimul care este la putere, numai ca să-i meargă bine, „trăiești, petreci, alergi după o pâine, faci la copii, fără să te gândești că e zadarnic, măcar că adevărul ăsta îl știi de când te-ai născut. Și iată că într-o bună zi, când te aștepți mai puțin, apare în spatele tău moartea și-ți trage un glonte în ceafă” (p. 122-123). Chiar dacă nu-i este deloc confortabil, mai-marele peste toți, maiorul Verdeș, cel care îi trimite ca grup de gardă în vârful muntelui, are sentimentul responsabilității în privința destinului lor, în momentul când trebuie să-i selecteze, în funcție de observațiile negative din fișa fiecăruia:

„Știa foarte bine că nu ține în mâini niște petice de carton cu diverse date, întâmplări, aprecieri, ci soarta sau poate chiar viața unor oameni, iar faptul acesta îl săcâia. Dar, în definitiv, el se mărginea să execute un ordin. Și-apoi, cu toții ținem în mâini viețile unor indivizi și suntem ținuți, la rândul nostru, de alte mâini. Țista e jocul” (p. 10).

Inițial toți se bucură de această situație și o interpretează ca pe o scăpare din greul războiului și mai ales de la moarte, iar conviețuirea este relativ bună. Se organizează după regulamentul militar, primenesc cabana și curtea după cei care au fost înaintea lor, iar faptul că aceștia au plecat teferi, deși suspect de grăbiți, îi încurajează să sperie într-un destin bun și între ei se creează oarecare afinități. Cu timpul, însă, lucrurile se degradează, starea lor interioară cade înspre suspiciuni și griji din ce în ce mai accentuate, marcate de lipsa de speranță, legate de cauza care i-a adus acolo, de finalitatea situației, de înaintarea războiului înspre regiunile în care unii își au familiile, de situația generală din țară, odată cu intrarea trupelor rusești și, peste toate, se instaurează în suflete, din ce în ce, însingurarea: „Nu pricepeam pe atunci că ne duceam în cancelaria postului nu ca să ne trecem vremea, ci pentru că, undeva în adâncul sufletului, începea să ne roadă, cu dinții lui mărunți, viermele singurătății” (p. 48-49). Asemenea observații anticipatoare și sugestive sunt mai multe: „Nu știam pe atunci că o ființă ciudată, jumătate bărbat, jumătate femeie, ori nici bărbat, nici femeie, ci iasmă nevăzută, adulmecă prin împrejurimi, cu ochii

asupra cabanei, pregătindu-se să-și înfigă ghearele ascuțite în inimile noastre” (p. 54-55). Evoluția stărilor negative până la deznodământ, influențate și de faptul că ploaia îi determină să petreacă o săptămână în cabană, între ei, este descrisă cu multă expresivitate și printr-o bună analiză psihologică, îndeosebi în capitolul *Urâtul*:

„Nici unul dintre noi n-ar fi putut spune când am simțit pentru întâia oară că ne împresoară urâtul. El ne dădea târcoale mai de mult, încă din ziua venirii la pension, urmărindu-ne cu ochii scăpărători de fiară ascunsă la pândă, în așteptarea momentului prielnic. Când ne-am dat seama, era cuibărit în sufelele noastre prea adânc, pentru ca noi singuri să-l putem smulge de acolo, așa cum smulgi buruienile otrăvite ori țepii înfipti în carne. Era un urât căruia greu îi găseai numele adevărat, într-atâta de schimbător și de mincinos se înfățișa câteodată, un urât amestecat cu o undă de lehamite, de scârbă față de orice, față de oricine. Iar lehamitea asta avea să se schimbe într-o nepăsare crescândă pentru tot ce era în jurul nostru și, în cele din urmă, pentru înseși viațile noastre” (p. 81; vezi și p. 84, 85, 89, 90).

De asemenea, evoluția relațiilor dintre ei este anticipată prin diferite observații, într-o modalitate care creează suspans, în special în capitolele *Întâmplări I și II*.

În paralel, foarte discret și mai mult sugerat, scriitorul construiește și un alt plan, al felului în care fiecare concepe viața în raport cu Dumnezeu. De la început, în dialog cu plutonierul Dordea, sub comanda căruia intră cei șapte soldați, maiorul Verdeș invocă autoritățile pământești, dar nu întâmplător începe cu cea divină: „Pronia cerească, domnul colonel și cu mine, fiecare în parte și toți împreună, am hotărât ca în loc de front să-i expediem la Cota 800. Dumneata vei prelua comanda postului de observație” (p. 11). Nu același sens îl dă cuvintelor și plutonierul – a cărui primă reacție în împrejurările grele sunt înjurăturile de cele sfinte – când se referă la orașul sacru, pe care îl introduce în context mai degrabă peiorativ, într-o formă alunecând spre jargon: „Nu știi ce rude veți fi având pe la Ierusalim, băieți [...], dar știi că v-ați învățit! În loc de front, stați la adăpost, uitați de necazuri. Cine știe cât veți fi plătit ălor mari, voi sau ai voștri, de v-au scos din belea. Ce zici, Șerbănică?” (p. 24). Răspunsul celui întrebat este dat fără teamă, într-o variantă de umor cu tente sarcastice, dar care rămâne în același registru ca și întrebarea: „Așa e, dom' plutonier, a încuviințat, senin, acesta. Tata a plătit, bani peșin, o sută de mii, bașca plocoanele. Nu-mi pare rău, că are de unde. Că la noi acasă la retrasă, în cui, stau nu petice de ziar, ci hârtii de o miel?” (p. 24). De fapt fiecare se întreabă cum de a ajuns acolo, în vârful muntelui. În sine, în monologurile interioare din capitolele *De vorbă cu noi înșine I și II*, unii își spun că din noroc, alții că i-a scăpat vreo cunoștință. Cel numit „omul drept”, Irimie D. Marin, crede că l-au scăpat rugăciunile Măriei și dorul ei, iar Nedelcu S. Apostol, socialist activist, vede trimiterea lui acolo ca pe o izolare de cei din mișcare, considerați periculoși.

Nici unul nu are o credință în Dumnezeu bine înrădăcinată. Dimpotrivă, Toderăș ia în derâdere poruncile (p. 57), iar din întrebarea retorică a lui Dascălu N. Horia, cel mai autoizolat și egoist dintre ei: „cine-și mai bate astăzi capul cu alde astea?” (p. 51), reiese dispreț și ateism. Irimie, țaran constrâns de socru să treacă la

„legea nouă” în schimbul căsătoriei cu Măria și a pogoanelor de pământ primite, are o frică de Dumnezeu care depășește limita firească, însă vorbele lui către Neculai conțin o doză de adevăr: „Dar să nu le spui lui alde Șerbănică sau Toderăș, că ăștia râd până și de cele sfinte” (p. 81). Ca și Tufaru, dar gândindu-se la un aspect legat de propria-i persoană, și el simte că răul poate veni chiar din ei înșiși:

„– Dușmanii sunt pretutindeni, dom’ plutonier, observă cu filozofie Neculai, și în față, și în spate, și în amândouă laturile.

– Și în noi, înșine, adăugă Irimie, ca și când ar fi vrut să îndrepte o greșeală” (p. 152).

Numit „omul drept” (p. 56), uneori el este îndemnat de ceilalți să le citească din *Biblia* din care citea adesea de unul singur. Nu întâmplător pasajele biblice selectate de scriitor sunt din *Psalmi*: „Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor...” (p. 50-51) și din *Apocalipsă*. Dacă prima parte a romanului, dominată de bucuria scăpării de front și de ideea că locul în care ajung pare unul primitiv, este intitulată *Ca-n sânul lui Avram*, sugestiv pentru felul cum resimt la început situația (p. 20) și cum se exprimă Irimie în primele zile (p. 46), tot sugestiv pentru evoluția lucrurilor, în care totul se degradează, culminând cu pătrunderea trupelor rusești în Cetate și distrugerea orașului, partea a doua este intitulată *A șaptea trâmbiță*. Comunitatea celor opt oameni dispare treptat, în diferite împrejurări, și în același timp prin autodistrugere. Socialistul Nedelcu, divulgat de unul din camarazi „din teamă, constrâns de alții sau pentru arginții lui Iuda” (p. 106), cum spune Șerbănică, este arestat și executat în cazarmă. Lui Irimie, „omul drept”, cum bagă de seamă Neculai M. Avacum în gândul său, se adeverește că „Mai mult bine i-a făcut o carte de la Măria decât cetaniile din Sfânta Scriptură!” (p. 163). Atunci când află de moartea Măriei și a copilului, Irimie se spânzură. În timpul rafalelor de mitralieră dinspre avioanele care ajung, la un moment dat, deasupra postului de observație, Șerbănică este împușcat, dar, la un examen atent, Tufaru constată că adevărata cauză nu este aceasta, ci un glonte de la una din puștile lor și aduce argumente că suspectul este Dascălu, care va fi tras asupra camaradului lor din observator. Acesta se prezintă drept călăuză pe lângă un grup de nemți care trec pe la cabană în drumul spre graniță, îi dă ofițerului neamț o sumă mare de bani pentru a primi o haină militară și a fugi, dar în pădure este ucis și el mișește, pe la spate. După o tentativă eșuată de evadare, până la urmă Toderăș reușește să ajungă în Cetate, dar acolo își află iubita și casa distruse de bombardament, ca întreg orașul; se predă și este executat. Din cei trei rămași la urmă, Neculai și Tufaru sunt împușcați de ofițerul rus care ajunge cu trupa pe munte, la Cotă, iar plutonierul Dodea, coborând pe celălalt versant, întâlnește un ungur, se luptă cu el și cad amândoi în prăpastia adâncă din pădure.

În drumul din început, urcând pe cărarea de munte spre locul ce le fusese destinat, Șerbănică, cel mai deschis dintre ei, care, în pofida curenților de caracter, are, totuși, umor și tendința de a se solidariza cu cei în greutăți, exprimă, în stilul său, o intuiție asupra situației în care se află cu toții: „Mă, nu se mai termină urcușul

âsta? [...] Parcă am sui pe Golgota și am purta câte o cruce în spate ca Hristos. Dom' plutonier, dacă am mai face o haltă?" (p. 19).

Nici unul nu vede adevăratul sens al vieții, și problemele de conștiință, la fiecare în alt grad, ies la iveală ca în replica lui Dascălu: „Vinovăție, pedeapsă, ispășire: vorbe. Probe ai?" (p. 126). La momentul dispariției lui Nedelcu și a lui Irimie, Tufaru dă un răspuns care pe ceilalți nu-i convinge, dar care conține o intuiție și cauzele morții lor: „Bolile, urâtul, rușii sau noi înșine. Că omul nu are mai mare dușman decât pe sine însuși" (p. 125). Vorbele sale au un sâmbure de adevăr care, din păcate, nu este luat în seamă nici chiar de el, căci consideră că în viața lui „totul fusese hotărât de întâmplare" (p. 228) și, în dialogul cu plutonierul, îl denigrează pe Dumnezeu:

„Nimeni nu va ști, afară de Cel de sus. Tu ești credincios, Tufarule? Că voi, studenții, ați cam uitat drumul bisericii [...].

– Nu prea sunt, domnule plutonier, mărturisi el. Întâmplarea e stăpâna noastră, Dumnezeul nostru. Și chiar dacă ar exista un Dumnezeu, ceea ce e posibil, cred că îl doare în... de luptele, de speranțele și de viețile oamenilor. Are el alte treburi mai importante de rezolvat" (p. 229).

Irimie, „omul drept", crede că viața este ca un calvar și o continuă pedeapsă: „Și aici, ca și oriunde în lume, tot pedepsiți suntem pentru păcatele noastre fără de număr" (p. 29). După moartea lui, cel de care se apropiase mai mult, Neculai, mai domol decât ceilalți, nici ateu, dar nici prea credincios, gândindu-se că mai multă atenție din partea lor l-ar fi salvat și pe Irimie de păcatul ce-l făcuse, nu vede nici el sensul vieții, ci numai finalitatea prin moartea fizică:

„Ar fi trebuit să-l veghem de aproape și, cine știe, am fi reușit să-l împiedicăm să-și ridice zilele [...]. În câteva zile s-ar fi deprins cu gândul morții Măriei și a băiatului și ar fi mers cu noi pe aceeași cale, care, ce-i drept, tot spre moarte duce, numai că mai pe ocolite și fără să-i cunoaștem sorocul" (p. 171-172).

După ce patru dintre ei mor, Toderăș interpretează situația ca Tufaru, și trimiterea lor acolo îi apare ca un sacrificiu: „Aceași funie ne leagă pe toți, degება încercăm să ne strecurăm printre ghearele morții" (p. 191).

Scriitorul compune situația comunității celor opt oameni începând de la momentul în care în destinul lor se ivește posibilitatea unei hotărâri decisive, în care drumul ființei lor poate urca și ajunge „ca-n sânul lui Avram" sau poate deveni momentul „celel de-a șaptea trâmbețe", și urmărește cum acționează liberul arbitru, voința omului în relația cu Dumnezeu. De ce dispare comunitatea celor opt oameni? Asemenea multora, ei nu sunt într-un tot răi și nici lipsiți de sentimente umane. Dar comunitatea lor nu este unită nici printr-un ideal, nici prin credința în Dumnezeu care, ca și speranța, lipsește fiecăruia în parte. Au numai un scop imediat, de a scăpa cu orice preț de la moartea fizică (cu excepția lui Irimie, care cade încă mai abisal) și de chinurile pe care și ei înșiși le scormonesc. În fapt, niciunul nu iubește cu adevărat viața, refuză să cunoască esența ei, rostul omului pe pământ și să recunoască atotputernicia și bunătatea divină. Speranța, lipsită și de

credință, moare și ea, și lasă locul denigrării și urii. Treptat, legat de starea lor sufletească, dintr-unul care avea șansa să le fie un purgatoriu, resimt locul ca pe o pușcărie (p. 87), iar ei dispar pe rând, până la ultimul. Mesajul romanului se referă deopotrivă la omenire, în ansamblul ei, cu deosebire atunci când se află într-o catastrofă ca cea a războaielor.

Un element special în structura romanului este narațiunea la persoana întâi plural. În felul acesta, eul narator transmite mesajul într-un fel asumat, implicându-se. Cititorul poate avea tentativa de a descoperi scriitorul printre personaje și, în capitolul numit *Cu lăutarii după mine*, se așteaptă să-l descopere, dar acesta nu are cum să fie regăsit concret în niciunul. Îi simțim însă ubicuitatea în roman, o prezență implicată profund, o conștiință care dezvăluie problemele, avertizând și arătând totodată soluțiile. În construcția artistică și prin mesajul transmis, scriitorul prezintă în *Agonia* o paradigmă negativă, ca și în romanul *Antichrist*, aici referitoare la o întregă comunitate și la omenire, în general.

Bibliografie

Izvoare

- Ion Gheție, *Pomul vieții*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987.
Ion Gheție, *Agonia*, Galați, Editura Porto-Franco, 1997.
Ion Gheție, *Încotro*, Iași, Editura Institutul European, 1999.
Ion Gheție, *Taina cea mare*, Timișoara, Editura Mirton, 2002.
Ion Gheție, *Biruitoarii*, vol. I-II, Editura Litera Internațional, 2002.
Ion Gheție, *Fructul oprit*, București, Editura Universal Dalsi, 2004.
Ion Gheție, *Nodul gordian*, București, Editura Universal Dalsi, 2005.
Ion Gheție, *Antichrist*, București, Editura Litera Internațional, 2009.

FONCTIONS ARGUMENTATIVES DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES ET PATRISTIQUES DANS LES TEXTES DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

FELICIA DUMAS

Université «Al. I. Cuza» de Iași, Roumanie
felidumas@yahoo.fr

Abstract: I purport to study here the discursive sequence of the argumentative functions of biblical and patristic citations used by the authors of Orthodox theology works in their books. My analysis is based on the work *Certitude de l'invisible. Eléments de doctrine chrétienne selon la Tradition de l'Église orthodoxe / Certainty of Invisible. Elements of Christian Doctrine According to the Orthodox Church Tradition*, published in 2012 and devised by Archimandrite Placide Deseille, a specialist in patristic literature, one of the most important contemporary French theologians. It is a very special book of dogmatic theology due to the idiosyncratic approach to the issues tackled by its author, a remarkable spiritual personality of the western world. The most important of these argumentative functions is that of being a testimony of the authenticity of the statements underpinned by doctrine and of their conformity with the fundamental sources of Christian doctrine: the Holy Writ and the Writings of the Fathers of the Church. Therefore, the biblical and patristic references fulfil the role of arguments of moral and ecclesiastic arguments.

Keywords: argumentative function, biblical reference, patristic reference, intertextuality, Orthodox theology.

1. LIMINAIRE

Nous nous proposons d'étudier ici l'agencement discursif des fonctions argumentatives des citations bibliques et patristiques employées par les auteurs de textes de théologie orthodoxe. Notre analyse portera sur le livre *Certitude de l'invisible. Eléments de doctrine chrétienne selon la Tradition de l'Église orthodoxe*, publié en 2012, rédigé par le père archimandrite Placide Deseille, patrologue, l'un des plus grands théologiens orthodoxes français contemporains. Il s'agit d'un livre de théologie dogmatique de facture particulière, due à la manière personnelle d'approche de la problématique traitée de son auteur, grande personnalité spirituelle de l'Occident. Ancien moine cistercien français devenu moine athonite, le père archimandrite Placide Deseille souligne dans cet ouvrage (publié en France), en plus des aspects doctrinaux de l'Orthodoxie, la richesse doctrinaire de l'Église indivise et les valeurs spirituelles authentiques de l'Occident chrétien.

La plus importante de ces fonctions argumentatives est celle de témoigner de l'authenticité des affirmations doctrinaires et de leur conformité par rapport aux sources fondamentales de la doctrine chrétienne: les saintes Écritures et les écrits des Pères de l'Église. Les références bibliques et patristiques jouent donc le rôle d'arguments d'autorité morale (Canu 1992: 84) et ecclésiale. En même temps, le recours à cette forme d'intertextualité¹ (Genette 1982: 7), la citation, met en scène discursivement une objectivité humble de l'auteur, qui laisse les textes bibliques et patristiques parler à sa place, pour illustrer et soutenir ses affirmations, tandis qu'il se retire (humblement) au second plan de son discours. Certes, il ne s'agit pas d'une objectivité complètement neutre, puisqu'au niveau du choix des fragments et surtout des auteurs patristiques cités, on peut déceler une forme très discrète de subjectivité auctoriale: il choisit de citer les Pères les plus appréciés en tant qu'autorités ecclésiastiques et théologiques dans l'Orthodoxie, mais aussi ceux qu'il connaît le mieux, les ayant traduits lui-même en langue française (parmi lesquels, saints Jean Climaque, Macaire le Grand et Isaac le Syrien). Par *référence biblique*, nous comprenons ici la présence explicite d'une citation de *la Bible*, de l'Ancien ou du Nouveau Testament, dans le livre *Certitude de l'invisible*. De la même façon, par *référence patristique*, nous allons comprendre la citation d'un passage de longueur variable d'un auteur patristique, accompagné de la mention de la source citée, dans le texte même du livre analysé.

2. UN LIVRE PARTICULIER DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

Afin de mettre en évidence le caractère particulier de ce livre de dogmatique orthodoxe, nous allons considérer comme norme «canonique» en matière de textes de cette facture un exemple de première importance et des plus représentatifs pour la culture théologique roumaine, la *Théologie dogmatique orthodoxe*, du père Dumitru Stăniloae.

C'est un ouvrage conçu en trois gros volumes, structurés en six parties, dont nous résumons brièvement les contenus dogmatiques étudiés: l'Introduction portant sur la révélation naturelle et surnaturelle dans l'Église nommée «d'organe de conservation de la révélation», sur le dogme défini comme «l'expression doctrinaire du plan de salut révélé et accompli par Dieu dans le Christ, étendu et fructifié par l'Église»; la première partie (du premier volume) qui traite de la connaissance de Dieu, de ses attributs et de la structure de la Sainte Trinité; la deuxième partie consacrée au monde créé, à l'homme, au monde angélique, au péché des premiers parents; la troisième partie (insérée dans le deuxième volume) qui traite de la Personne de Jésus-Christ et de son œuvre rédemptrice; la quatrième partie consacrée à la «constitution théandrique de l'Église»; la cinquième partie (insérée dans le troisième volume) portant sur les Saints Sacraments; et enfin, la sixième partie consacrée à l'éschatologie (qui comporte des sous-chapitres sur «le visage

¹ Définie comme une «relation de coprésence établie entre deux ou plusieurs textes, par la présence effective de l'un dans l'autre» (Genette 1982: 7).

renouvelé du monde», «des conjectures sur la condition du monde au moment de la fin», «la nature des corps ressuscités», etc.).

On remarque tout premièrement une structure beaucoup plus simple (mais non pas moins rigoureuse) du livre français, telle qu'elle est configurée par les noms des chapitres: «la foi chrétienne, connaissance et inconnissance de Dieu, le mystère de la Sainte Trinité, la création, le monde angélique, l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, le péché et la rédemption, la Mère de Dieu dans le mystère du salut, le mystère de l'Église, la Divine Liturgie, l'Eucharistie et la divinisation des chrétiens, l'icône et la foi orthodoxe, le problème du mal, l'eschatologie chrétienne (les fins dernières selon les Pères de l'Église)», l'épilogue sur «la gloire de Dieu» ou la fonction liturgique, doxologique de l'homme dans l'univers.

Deuxièmement, on peut observer qu'en grandes lignes, les principaux thèmes étudiés sont quasiment les mêmes, dans les deux cas. Toutefois, la structure du livre français est légèrement différente de celle de l'ouvrage monumental du père Stăniloae à cause du public visé (chrétien-orthodoxe de France et/ou d'Occident), ainsi que de la personnalité de l'auteur. L'intention du père archimandrite Placide Deseille n'est pas d'écrire un traité de théologie dogmatique, mais seulement de faire connaître le message de la foi chrétienne, telle qu'elle est vécue et confessée par l'Église Orthodoxe à travers la présentation de ses aspects doctrinaux, ou bien avec les mots de l'apôtre Paul que l'auteur français fait siens dans *l'Avant-Propos* de son livre, «de dispenser fidèlement la parole de vérité (2 Tim., 2, 16), telle qu'elle a été transmise et expliquée par les saints et les Pères de l'Église, ces théologiens authentiques dont l'enseignement jaillissait d'un cœur illuminé par l'Esprit-Saint» (Deseille 2012: 5). Comme il nous l'a avoué lors d'un entretien privé (accordé en tant que traductrice roumaine de ses livres), cet ouvrage résume sa pensée en matière d'aspects doctrinaux de l'Orthodoxie. Ce n'est pas un livre technique, dans le sens de la technicité des sujets traités ou de l'emploi d'un langage théologique hermétique, trop spécialisé, ni un traité (académique) de théologie, mais un livre d'initiation dans les divers aspects de la doctrine orthodoxe. Une initiation extrêmement claire et rigoureuse, comme nous l'avons souligné dans *l'Introduction* à la version roumaine de ce livre (Deseille 2013), justement pour que le public roumain, habitué à ce type de travaux de théologie dogmatique, puisse apprécier à sa juste valeur cette contribution particulière venue de l'Occident. Et qu'il ne se laisse pas influencer par certaines affirmations d'humilité monastique de son auteur de *l'Avant-Propos*, selon lesquelles ce livre serait destiné à des «non spécialistes».

La particularité essentielle de ce livre est celle d'être rédigé autour de la doctrine chrétienne selon la Tradition de l'Église Orthodoxe (comme il est précisé dans son sous-titre) et non pas autour des dogmes de l'Orthodoxie. D'ailleurs, les termes *dogme*, *dogmatique* n'apparaissent que très rarement dans son livre. Cette option terminologique du père archimandrite, sous-tendue par des implications théologiques, nous semble très révélatrice. Du point de vue théologique, il y a une différence assez importante entre les deux notions, tel qu'on peut le lire, par exemple, dans le *Vocabulaire théologique orthodoxe*, publié chez Cerf par l'équipe de

Catéchèse orthodoxe: «Si les doctrines fondamentales de la foi chrétienne existent comme le roc sur lequel est bâtie l'Église, et dont le Credo et les textes liturgiques représentent quotidiennement l'expression conservée fidèlement par la Tradition de l'Église, il reste que la notion de dogme au sens commun de vérités spéculatives formant un système philosophique cohérent ne leur convient pas. [...] Pour l'Église Orthodoxe, les textes théologiques élaborés entre autres par les Conciles œcuméniques, sont des formulations faites pour préserver des vérités de foi menacées par des hérésies» (pp. 56-57). Effectivement, dans l'Église Orthodoxe, toute précision dogmatique est faite par les Conciles œcuméniques (Le Tourneau 2005: 223) et c'est à travers des décisions conciliaires que l'Église investit une doctrine avec une autorité dogmatique (Bria 1981: 130), établissant une limite de démarcation entre la Vérité qu'Elle confesse et sa déformation par les hérésies (Yannaras 1989: 28). L'intention du père archimandrite n'est point celle de faire une présentation de ces prises de position officielles de l'Église en matière de formules doctrinaires, mais de présenter tout simplement les différentes composantes de cette nature, doctrinaire, du message de la foi chrétienne, telle qu'elle est vécue et confessée par l'Orthodoxie.

3. FONCTIONS DISCURSIVES ET ARGUMENTATIVES DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Cette option personnelle, reflétée par le contenu du livre, qui parle des mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation du Christ, de Sa Résurrection, de l'Église, etc. et non pas des dogmes qui leur sont associés, influence d'une certaine manière la fonction discursive principale des références bibliques et patristiques employées dans le livre, qui est essentiellement d'illustrer l'exposé des aspects (et des notions) de la foi par leur ancrage dans les deux grandes sources d'autorité suprême de la Révélation divine respectées dans l'Orthodoxie: les Écritures et la Tradition. Aucun auteur spirituel cité ne l'est pour une raison de vanité bibliographique ou scientifique d'érudition, mais par acribie spirituelle, si l'on peut dire, pour une raison d'autorité ecclésiale incontestable. Voyons quelques preuves de cette affirmation, fournies par l'analyse du texte de ce livre tout à fait remarquable.

Toute une série de références bibliques ont pour fonction discursive celle d'illustrer l'élaboration par l'Église, sur la base des textes des Écritures (source première et par excellence de la révélation divine) et de sa Tradition, de différentes notions théologiques présentées dans le livre, telles: le mystère de la Sainte Trinité, la déification, le dessein créateur de Dieu, le mystère et l'importance de l'Église. Comme nous le disions déjà, elles jouent le rôle d'arguments d'autorité ecclésiale, invoqués pour expliciter et témoigner de l'ancrage scripturaire des aspects de la doctrine de la foi chrétienne (selon la tradition de l'Église orthodoxe), exposés par l'auteur dans son livre.

La formulation des éléments doctrinaires de la foi chrétienne (implicitement orthodoxe dans le livre), dans la fidélité par rapport aux textes scripturaire et à la

Tradition de l'Église, donc de la Révélation divine, est clairement mise en évidence par l'auteur, pour le mystère de la Sainte Trinité: «Nous trouvons déjà dans la Sainte Écriture tout ce qui sera le contenu de la tradition de l'Église sur le mystère de la Trinité, tout ce que nous pouvons connaître sur ce mystère. Notre raison ne peut absolument rien y ajouter, nous ne pouvons vraiment connaître de Dieu que ce que lui-même a bien voulu nous en révéler, déjà, obscurément, dans l'Ancien Testament, mais en plénitude par la parole de son Christ dans l'Évangile. Cependant, comme le Seigneur lui-même nous l'avait annoncé, l'Église, peu à peu, éclairée par l'Esprit-Saint, a pénétré davantage dans ce mystère, a pu davantage en réaliser tous les aspects, toutes les dimensions, et aussi faire certaines distinctions, apporter certaines clarifications, pour éviter les interprétations erronées» (Deseille 2012: 55). Dans les premiers sous-chapitres du chapitre consacré au mystère de la Sainte Trinité, le père archimandrite montre, à travers plusieurs citations du Nouveau Testament (des Évangiles et des Épîtres), tout comme de l'Ancien, les nombreuses références scripturaires aux trois Personnes de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou bien, avec ses mots «la révélation progressive du mystère de la Trinité» (Deseille 2012: 45). Par exemple, les références néo-testamentaires au Saint-Esprit sont mentionnées sur plus de deux pages, étant constituées de larges extraits des chapitres 14, 15 et 16 de l'Évangile selon saint Jean.

D'autres références bibliques servent à illustrer discursivement les notions de déification comme «but de la création» et du dessein créateur de Dieu (des citations de la Genèse, accompagnées d'autres du début de l'Évangile selon saint Jean, ou des épîtres de l'apôtre Paul aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Hébreux: Éph. 1:5; Col. 16-17; Hébr. 1:1-3), du mystère et de l'importance de l'Église (1 Pierre, 2:9; Éph. 2:19-20. Jn. 17:22-23 etc.), des fonctions et des ministères dans l'Église (Mt. 10:40; Jn. 21:22-23). Il s'agit de citations bibliques reproduites telles quelles par l'auteur dans son texte, afin de suggérer l'origine divine de la Vérité confessée dans l'Église, contenue et exprimée par la doctrine dont il est question dans son livre. Dans la plupart des cas, cette fonction discursive illustrative et d'initiation, doublée d'une fonction argumentative d'autorité suprême et incontestable, sont renforcées par une autre fonction argumentative d'autorité, exprimée par les références patristiques. Les Pères expliquent et précisent dans leurs écrits tous ces aspects doctrinaux, et leurs opinions sont gardées et respectées fidèlement par l'Église. C'est le cas de deux longues citations des *Lettres* de saint Ignace d'Antioche adressées aux Tralliens, qui parlent du respect dû à l'évêque autour duquel se constitue l'Église, et qui est l'icône vivante du Christ (Deseille 2012: 138), ou bien d'une citation des *Centuries sur la charité* de saint Maxime le Confesseur sur la création du cosmos par Dieu pour l'homme: «Dieu a créé le cosmos entier pour l'homme, et celui-ci pour le faire participer à sa nature, dans le Christ dès ici-bas et dans l'éternité» (Deseille 2012: 68).

Les références bibliques apparaissent également à un deuxième degré discursif dans le livre, insérées dans des citations patristiques, qui s'enracinent elles-aussi, dans les les textes scripturaires. Mentionnons seulement deux exemples, représentés

par deux longs passages, cités chacun sur une page et demie, un tiré des *Trois Homélie*s au peuple d'Antioche de saint Jean Chrysostome, qui comprend des fragments des Psaumes, d'Isaïe et de l'évangile selon saint Matthieu (Deseille 2012: 195-196), et l'autre de saint Cyrille d'Alexandrie (*In Lucam*), qui comprend des fragments de l'évangile selon saint Jean (Deseille 2012: 160-161). Dans ces cas, il s'agit d'une double intertextualité, dont le rôle discursif est celui de renforcer le côté persuasif, perlocutoire des arguments d'autorités invoqués.

4. LES RÉFÉRENCES PATRISTIQUES – ARGUMENTS D'AUTORITÉ ECCLÉSIALE

Abondamment présentes dans le livre, les références patristiques ont en général deux types de rôles discursifs: explicatif, d'initiation, et prescriptif, d'imposition normative. En même temps, elles sont pourvues d'une fonction argumentative déjà mentionnée, celle de témoigner de l'authenticité et de la véridicité des affirmations doctrinaires et de leur conformité par rapport à la source fondamentale de la doctrine chrétienne: la Sainte Écriture. Ce sont donc des arguments d'autorité ecclésiale, unanimement reconnus et respectés dans l'Église.

Une assez longue citation des *Grandes Règles* de saint Basile de Césarée sert de prescription normative en matière d'attitude chrétienne à adopter devant la maladie (Deseille 2012: 110). Plusieurs citations tirées des saints Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Jean Damascène sont insérées dans le texte du livre afin d'expliquer et d'éclaircir l'unité des chrétiens dans la communion au Corps eucharistique du Christ ressuscité (Deseille 2012: 166-171). Deux autres passages du deuxième discours de saint Jean Damascène pour la défense des saintes images sont cités pour expliciter des affirmations sur la théologie de l'icône et l'importance de sa vénération dans l'Église (Deseille 2012: 181-182).

Deux écrits de saint Jean Chrysostome (*Trois Homélie*s au peuple d'Antioche et *Traité de la Providence*) sont amplement cités en tant qu'arguments d'autorité ecclésiale incontestables et suprêmes pour interpréter et comprendre de manière «correcte» le problème de la permission divine à l'égard de l'existence du mal, des souffrances et des épreuves dans la vie humaine. Une longue citation de la *Vie de saint Antoine* de saint Athanase d'Alexandrie a pour fonction discursive celle de décrire (en plus de l'illustrer) la tradition orthodoxe des postes de péages que doit traverser l'âme après la mort (Deseille 2012: 204-205).

L'emplacement dans l'économie des chapitres et donc, de l'avancée argumentative de l'auteur, de ces références patristiques n'est point dépourvu d'importance et l'on peut faire plusieurs remarques à cet égard. En principe, elles peuvent être placées en tête du chapitre, à la fin ou à l'intérieur de celui-ci. En position initiale, elles ont une fonction d'introduction synthétique au thème exposé, tel qu'on peut le voir dans le cas du chapitre consacré à l'Eucharistie et à la divinisation des chrétiens, qui commence par une longue citation de saint Cyrille

d'Alexandrie. Elle résume la pensée des Pères qui sous-tend la théologie orthodoxe à ce sujet, tel qu'il nous est expliqué par l'auteur du livre, lorsqu'il fait appel à cet argument d'autorité ecclésiale: «Le lien qui unit organiquement la doctrine eucharistique des Pères à leur théologie de la rédemption et de la divinisation des chrétiens apparaît en pleine lumière dans une page de saint Cyrille d'Alexandrie, qu'il convient de citer presque intégralement malgré sa longueur, car elle nous introduit, mieux que tout autre texte, au cœur du sujet [...]» (Deseille 2012: 159-160).

Inserées à l'intérieur des chapitres, les références patristiques ont différentes fonctions discursives d'initiation, d'illustration ou d'interprétation éclaircissante des notions présentées, comme nous avons essayé de le montrer un peu plus haut. Dans deux ou trois cas, on les retrouve en position finale, le père archimandrite choisissant de clore quelques chapitres par une référence patristique de première importance, appartenant à un auteur qui s'était exprimé de façon mémorable sur les sujets traités, tant pour la Tradition de l'Église, que pour la clarification des aspects doctrinaux en question. Il s'agit des chapitres sur la «connaissance et l'inconnaissance de Dieu» et, respectivement, sur «l'Eucharistie et la divinisation des chrétiens». Le premier s'achève avec une citation des *Triades pour la défense des saints hésychastes* de saint Grégoire Palamas, à fonction conclusive au niveau du discours, sous-tendue au niveau de l'argumentation par la même fonction d'autorité ecclésiale, fondatrice et normative à la fois: «Si la connaissance apophatique de Dieu consiste en cette union de caractère spirituel et mystique, il est évident que la voie qui y conduira ne sera pas le raisonnement, la spéculation intellectuelle, mais la purification du cœur, l'humilité et la prière incessante. C'est ce que nous rappelle saint Grégoire Palamas dans un passage de ses *Triades pour la défense des saints hésychastes*, qui résume tout cet exposé» (Deseille 2012: 38). Dans le deuxième cas, une autre référence patristique accomplit le même rôle discursif, résumatif-illustratif, légitimé par la même fonction d'argument d'autorité incontestable et unanimement reconnu dans l'Église: «On ne pourrait mieux résumer la pensée des Pères sur le lien inséparable qui unissait à leurs yeux l'Eucharistie, l'Église et la rectitude de la foi qu'en reprenant ces paroles de saint Ignace le Théophore» (Deseille 2012: 177).

5. POUR CONCLURE

Nous parlions au tout début de cette brève analyse de ce qui nous a semblé être une option de l'auteur en matière d'usage des références bibliques et patristiques, qu'il place au premier plan de son discours. Le contenu du livre se déroule d'ailleurs entre une citation biblique initiale, insérée dans le texte de *l'Avant-Propos*, et une citation patristique de conclusion, placée en position finale. La première est tirée de *l'Épître aux Hébreux* de l'apôtre Paul et elle a donné naissance au titre-même de l'ouvrage: «L'auteur de *l'Épître aux Hébreux* nous donne cette belle définition de la foi: «La foi est la possession de ce que l'on espère, la certitude de ce que l'on ne voit

pas» (Hébr. 11:1). [Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute] Et faisant l'éloge de la foi de Moïse, il dit: «Comme s'il voyait l'invisible, il tint ferme» (*ibid.* 11:27) [a rămas neclintit, ca cel care vede pe Cel nevăzut] » (Deseille 2012: 5). La situant ainsi en première position² de son livre, l'auteur veut attirer l'attention du lecteur sur le contenu de son exposé – doctrinaire – et sur l'objectif de sa démarche: il y propose une présentation des différents aspects de la foi chrétienne, selon la Tradition de l'Église orthodoxe, une foi «paradoxe», fondée sur des réalités mystérieuses, inaccessibles «à nos facultés humaines», auxquelles nous avons accès par révélation divine. La source par excellence de cette révélation est représentée par les Saintes Écritures, et c'est en vertu de cet argument d'autorité fondatrice, de nature exceptionnelle, que les références bibliques sont invoquées si abondamment dans le livre, pour démontrer les fondements divins de la foi en Christ, telle qu'elle est vécue et confessée dans l'Église (implicitement orthodoxe, dans le livre).

Le livre finit avec une citation tirée de saint Grégoire Palamas, qui résume la mission et la (vraie) raison de vivre du chrétien en particulier, et de tout homme créé par Dieu en général, d'être le prêtre de la création, un être liturgique et doxologique par excellence: «Et même sans être au ciel, l'homme concourt avec les forces célestes dans le chant incessant; se tenant au ciel comme un ange, il conduit à Dieu toute créature» (Deseille 2012: 215). Ce passage illustre d'une manière extrêmement suggestive et sans y insister aucunement de façon prescriptive-explicitée, l'intention de l'auteur (avouée dans *l'Avant-Propos*) d'initiation catéchétique de son lecteur dans les aspects doctrinaires de l'Église orthodoxe.

Si les références bibliques sont insérées dans le livre en tant que fondements de substance des sujets doctrinaires traités et sources privilégiées de la Révélation divine, le recours aux citations patristiques témoigne de la fidélité des aspects doctrinaires formulés dans l'Église par rapport à ces origines révélées, en tant que contenus de la foi. L'auteur fait référence aux auteurs patristiques comme à des autorités fondatrices et normatives en matière de vérité de la foi, tout en montrant en permanence les origines bibliques de leurs commentaires et formulations. Le long de son discours, il met en évidence, selon le cas, les convergences d'opinion dans la confession de la Vérité de la foi des auteurs spirituels orientaux et occidentaux (sont cités saints Bernard de Clairvaux, Benoît de Nursie, Conrad d'Eberbach, Grégoire de Tours, et d'autres), tout comme «les divergences qui sont apparues au cours de l'histoire entre l'enseignement des anciens Pères et la théologie latine la plus récente», dont le germe «s'en trouve souvent dans l'œuvre de saint Augustin d'Hippone» (Deseille 2012: 5).

En faisant appel à ces références, bibliques et patristiques, en tant que sources premières et fondamentales de la révélation divine et donc, des arguments

² Doublement mise en évidence, puisqu'elle est insérée dans le paratexte explicatif du livre, l'Avant-Propos, placé avant le texte proprement dit du livre.

d'autorité et de véridicité ecclésiale incontestables, le père archimandrite Placide Deseille se propose tout simplement de montrer dans son livre la richesse doctrinaire de la foi en Christ-Dieu, qui «ne nous a pas simplement donné un enseignement, mais qui nous a sauvés, nous a donné la vie véritable et éternelle, nous a déifiés par sa passion, sa mort, sa Résurrection et l'envoi de l'Esprit-Saint» (Deseille 2012: 7).

Bibliographie

- Bogaert, Delcor, Jacob, Lipinski, Martin-Achard, Ponthot 2002: Pierre-Maurice Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, E. Lipinski, R. Martin-Achard, J. Ponthot, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Abbaye de Maredsous, 2002, troisième édition.
- Bria 1981: Pr. Prof. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, A – Z, București, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
- Canu 1992: Alain Canu, *Rhétorique et communication*, Paris, Les Editions d'organisation, 1992.
- Charaudeau, Maingueneau 2002: P. Charaudeau, D. Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.
- Deseille 2012: Archimandrite Placide Deseille, *Certitude de l'invisible. Eléments de doctrine chrétienne selon la Tradition de l'Église Orthodoxe*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2012.
- Deseille 2013: Părintele Placide Deseille, *Credința în Cel Nevăzut. Elemente de doctrină creștină potrivit tradiției Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2013.
- Genette 1982: Gérard Genette, *Palimpsestes La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Jaubert 1990: Anna Jaubert, *La lecture pragmatique*, Paris, Hachette, 1990.
- Le Tourneau 2005: Dominique Le Tourneau, *Les mots du christianisme, catholicisme, orthodoxie, protestantisme*, Paris, Fayard, 2005.
- Stăniloae 1996: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. I, ediția a doua, București, EIBMBOR, 1996.
- Vocabulaire théologique orthodoxe*, par l'équipe de Catéchèse orthodoxe, Paris, Cerf, 1985.
- Yannaras 1989: Christos Yannaras, *La Foi vivante dans l'Église. Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 1989.

SFINȚENIE ȘI ÎMPUTERNICIRE ÎN ISAIA 6. O COMPARAȚIE ÎNTRE TRADIȚIILE TEXTUALE (ANALIZA IS. 6,5AB)

MICHAEL FIEGER

*Theologische Hochschule Chur, Elveția
m.fieger@bluewin.ch*

ADRIAN MURARU

*Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
muraru_a@yahoo.com*

Zusammenfassung: An Jesaja 6,5ab können verschiedene interessante Feststellungen gemacht werden. Um den Inhalt eines Textes prinzipiell zu verstehen, sind eigene Übersetzungen von verschiedenen Texttraditionen nötig. Die Quelltexte sind dabei primär zu behandeln. Die Texttraditionen helfen allenfalls im Verständnis, können aber auch theologische Streitigkeiten beinhalten und/oder verursachen.

Das Judentum ist höchst bedeutsam für das Verständnis der Texte. Die Vorstellungen von rein und unrein sind aufgrund der Funde in Qumran neu in die christliche Wirklichkeit zu stellen. Jesaja ist sich seiner Würde und Verantwortung als berufener Prophet bewusst, der Mensch ist prinzipiell gut, seine Werke können aber unrein sein.

Schlüsselwörter: Hieronymus, Origenes, Hexapla, Vulgata, Septuaginta, Masora, Qumran, Übersetzung, Judentum, rein und unrein

Textul de față* își propune să discute dificultățile de traducere, care indică orizonturi spirituale, teologice, culturale diferite, ale unui fragment din Isaia 6. În speță, se are în vedere o secvență din Proto-Isaia, în care profetul este dezvăluit în vocația sa: ca proroc al Celui Uns, Isaia se dovedește a fi împuternicit să descopere cele viitoare. Legitimitatea sa, ca profet, este miză a pasajului.

În tradiția biblică românească, fragmentul pe care îl avem în atenție este tradus în mod diferit. Pentru Milescu Spătarul, Is. 6,5ab are următoarea înfățișare: „Și dziș: «O, săracul eu, căci m-am umilit, căci om fiind și necurate buze avînd, ...»”. Desigur, conform bibliografiei curente, care pleacă de la o mărturie a Ms. 45, Milescu utilizează ca text principal, în acțiunea de traducere, ediția Frankfurt a

* Adresez pe această cale mulțumiri colegului Stefan Bolli, care m-a ajutat să înfățișez publicului românesc, în străie potrivite, ideile expuse cu prilejul Simpozionului MLD din mai-iunie 2013.

Septuagintei (1597), așadar traduce un text grecesc. Situația este diferită în cazul lui Cornilescu, mai aproape de zilele noastre. Acesta ne oferă, pentru același pasaj (Is. 6,5ab), următoarea traducere: „Atunci am zis: «Vai de mine! Sînt pierdut, căci sînt un om cu buze necurate, ...»”. După propria mărturie, Cornilescu urmează textul ebraic, masoretic, în cazul cărților veterotestamentare, fiind evidentă consultarea unor ediții moderne care traduc același text masoretic (Louis Segond, de exemplu). Negreșit, același pasaj protoisaic poate fi tradus, urmând un alt text de bază (Qumran), în următorul fel: „Și eu spun: «Vai de mine, căci am fost distrus, căci bărbat buze necurate (buză necurată) eu, ...»” (trad. Michael Fieger). Pentru a înțelege însă această din urmă traducere, ar merita discutate diferențele dintre varianta qumranică a Is. 6,5ab (cca 200 a. Chr.) și cea masoretică (secolul al XI-lea p. Chr.). Și diferențele nu țin doar de vocalizare: nu mai puțin de cinci diferențe majore apar după compararea textelor.

Isa 6,5ab [Qumran]:

ואמד אילי כי נדמיתי כיא איש טמה שפתים אנוכי

[Textul Masoretic]:

ואמר אִילִי כִי־נִדְמִיתִי כִּי־אִישׁ טֹמֵא־שִׁפְתָיִם אָנֹכִי

Am amintit, așadar, trei traduceri românești ale textului protoisaic, dependente de texte de bază diverse, care se constituie într-o tradiție biblică. Într-un fel, cele trei traduceri reflectă o altă tradiție, cea a „textelor sursă”, ebraic, grecesc și latin. Pentru noi, la început de secol al XXI-lea, totul începe cu cea mai veche mărturie, cea a textului de la Qumran tocmai discutat mai sus. Traducerile succesive în greacă ale originalului ebraic oferă diferențe semnificative. Astfel, Septuaginta are secvența *καὶ εἶπα ὡ τάλαις ἐγὼ ὅτι κατανένυγμαί ὅτι ἄνθρωπος ὢν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλην ἔχων* (ceea ce poate fi tradus „Și eu am spus: «O, eu mizerabilul, căci eu sunt străpuns, căci om fiind și necurate buze avînd...»” - trad. Michael Fieger), în vreme ce Symmachos propune *Οἶμοι ὅτι ἐσιώπησα, ἀνὴρ γὰρ ἀκάθαρτος χεῖλεσιν ἐγὼ* (ceea ce s-ar traduce „Vai de mine, căci eu am tăcut bărbat, căci necurat la buze eu” – trad. Michael Fieger). Dacă acredităm lectura lui Theodoret de Cyr (*Commentaria in Isaiam*, 3,98), vom spune că celelalte două versiuni gecești ale Is. 6,5ab erau proxime traduceri lui Symmachos.

Nici versiunea septuagintală, de prestigiu pentru creștini, nu s-a înfățișat monolitic, ci a cunoscut variații: pe lângă inevitabilele diferențe produse de copierea manuală a cărților biblice, recenzii succesive (Origen, Lucian) au marcat textul biblic. Acest efort filologic a culminat cu realizarea Hexaplei, o ediție pe coloane a Bibliei grecești, care pune la un loc textul ebraic (scris cu litere ebraice, respectiv grecești) și versiunile grecești: Aquila, Symmachos, Septuaginta, Theodotion.

ΣΥΜΜΑΧΟΣ.	HESAIAS CAPUT VI. Ο΄.	ΘΕΟΔΟΤΙΩΝ.
1. Εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ. Καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλή-	1. Εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ. Καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης	1. Καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλή-
5. Οἴμοι ὅτι ἐσωώπησα, ἀνὴρ γὰρ ἀκάθαρτος χεῖλαις ἐγὼ, καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκαθάρτου χεῖλαις ἐγὼ οἰκῶ.	5. Ὡ τάλας ἐγὼ ὅτι καταπένη- γμαι, ὅτι ἄνθρωπος ὢν, καὶ ἀκάθαρ- τα χεῖλη ἔχων, ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκά- θαρτα χεῖλη ἔχοντος, ἐγὼ οἰκῶ.	5. Καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἄνθραξ.
6. (Καὶ ἐπετάσθη πρὸς με εἰς τῶν Σεραφεῖμ.) Καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἄνθραξ. Ἐν λαβίᾳ, ὃν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.	6. Καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν Σεραφεῖμ. Καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα Ἵν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυ- σιαστηρίου.	6. (Καὶ ἐπετάσθη πρὸς με ἐν τῶν Σεραφεῖμ.) Καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἄνθραξ. Ἐν λαβίδι, ὃν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.
7. Καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.	7. Καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.	7. (Καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.)
SYMMACHUS.	LXX INTERPRETES.	THEODOTIO.
1. Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum. Et ea quae ad pedes eius reple-	1. Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum. Et plena domus gloria eius.	1. Et ea quae ad pedes ejus reple-

Pentru lumea care se exprimă în latină, o altă tradiție s-a constituit, pornind de la Vetus Latina, de la Afra, și culminând cu Vulgata ieronimică. Pentru eruditul latin, care și-a asumat „Hebraica veritas”, tâlmăcirea dată pasajului Is. 6,5ab a fost: „et dixi vae mihi quia tacui quia vir pollutus labiis ego sum” („Și eu am spus: «Vai de mine, căci eu am tăcut, căci bărbat necurat la buze eu sunt” – trad. Michael Fieger).

Și abia la șase secole după traducerea ieronimică avem disponibil textul masoretic, un text care „explicitază” conținutul consonantic al Bibliei ebraice prin vocalizare. Așadar, șirul mărturiilor textuale se încheie puțin după anul 1000 p. Chr. Textul masoretic, discutat prin comparație în prima parte a articolului, este: **וַיֹּאמֶר אֲנִי וַיִּלֵּךְ אֵלַי כִּי-יְדַמְיֵתִי כִּי אִישׁ טָמֵא-פְּתִיבִים אָנֹכִי** („Și eu spun: «Vai de mine, căci am fost distrus, căci bărbat cu buze necurate eu, ...»” – trad. Michael Fieger).

Aceste tradiții textuale, aceste variante, ne pun în situația de a interoga semnificația pasajului biblic discutat. Diferențele constatate sunt numeroase și ele produc lecturi diferite în tradițiile biblice „vulgare”. Mai întâi, surprinde utilizarea unor verbe diferite ca sens pentru traducerea primului verb din locuția profetului: „a străpunge”, „a tăcea”, „a distruge”, „a se umili”. Apoi, tradițiile textuale oscilează în a indica „omul” sau „bărbatul” în aceeași secvență, ceea ce oferă diferențe de sens pasajului. Corelat acestui substantiv se află și adjectivul „necurat/-e”, în versiunile Symmachos, Vulgata, precum și în cea a textului masoretic, în vreme ce în alte versiuni (Qumran, Septuaginta) adjectivul este relaționat cu substantivul „buză”. În fine, merită observat că Symmachos evită introducerea, indicând direct locuția profetului.

Aceste dificultăți avertizează asupra mai multor pericole. Studiul biblic realizat în lipsa controlului asupra diferitelor tradiții textuale este potențial periculos prin neînțelegerile pe care le poate genera. Apoi, discriminarea trebuie făcută între diferite tipuri de texte, studiul științific privilegiind textele de bază (Quellentexte). În fine, discernământul trebuie de fiecare dată utilizat: tradițiile textuale pot uni sau dezbină.

Revenind la textul discutat în acest articol, polimorfia variantelor pune problema unui principiu ordonator. Se poate afirma preeminența (cronologică) a tradiției ebraice a Is. 6,5ab, după cum prioritatea (teologic-creștină) poate fi acordată variantei septuagintale sau celei a Vulgatei (ambele au creat impresionante corpusuri explicative, aplicate *avestor* variante biblice). Dificultățile relevate mai sus pot fi astfel subsumate unor universuri de discurs, care ordonează materia și oferă astfel posibilitatea unor răspunsuri.

Bibliografie

A. Izvoare¹

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS): Schenker, Adrian. Stuttgart, ⁵1997.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem: Weber, Robert; Gryson, Roger. Stuttgart, ⁵2007.

Biblia sau Sfânta Scriptură: Cornilescu, Dumitru. București, 1921.

Hexaplorum Origenis în *Patrologia Graeca*: Migne, Jacques-Paul, 1857 (volum 16B).

Manuscrisul românesc nr. 45 [c. 1683-1686]. Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Septuaginta: Rahlfs, Alfred; Hanhart, Robert. Stuttgart, ⁵Ediție altera, 2006.

Septuaginta Deutsch: Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin. Stuttgart, 2009.

Septuaginta Frankfurt, 1597.

The Biblical Qumran Scrolls: Ulrich, Eugene. Leiden/Boston, 2010.

¹ Traducerile din Vulgata și din BHS sunt realizate de Michael FIEGER.

BISERICA CATOLICĂ ȘI LECTURA BIBLIEI ÎN LIMBILE POPULARE, ÎNAINTE ȘI DUPĂ TRENT

WIM FRANÇOIS

KU Leuven

wim.francois@theo.kuleuven.be

Rezumat: Articolul începe cu o descriere generală asupra variatelor și adesea divergentelor tradiții locale care existau în biserica de limbă latină din epoca medievală târzie în legătură cu lectura Bibliei în limbile populare. În partea a doua, articolul tratează problema lecturii Bibliei în limbile naționale la Conciliul de la Trent din timpul celei de-a patra sesiuni din primăvara anului 1546, care s-a sfârșit nedecis, confirmând *de facto* tradițiile locale. În partea a treia, se acordă atenție poziției stricte luate de autoritățile de la Roma în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, așa cum a fost exprimată în versiunile succesive ale Indicelui de la Roma. Articolul se încheie cu unele considerații asupra Indicelui Clementin din 1596 și asupra schimbărilor dramatice pe care le-a provocat pe harta zonelor interzise și aprobate din Europa în ceea ce privește lectura Bibliei în limbile populare.

Cuvinte cheie: lectura Bibliei în limbile populare, Evul Mediu & perioada modernă timpurie, Conciliul de la Trent, Indicele cărților interzise.

Atitudinea Bisericii Catolice privind lectura Bibliei în limbile populare a fost subiectul multor neînțelegeri și chiar prejudecăți. S-a afirmat în dese rânduri că Biserica Catholică a manifestat rețineri, dacă nu chiar opoziție, față de lectura Bibliei în limbile populare în mediul necleric. Acest lucru poate fi adevărat, de exemplu, în cazul autorităților de la Roma și al consecinței Contra-reformei pe care au realizat-o în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, dar trebuie să fie considerat o generalizare lipsită de distincții clare și intenții critice când e apreciată întreaga istorie a Bisericii medievale târzii și moderne timpurii. Această descriere necritică și cumpănitoare a poziției catolice poate fi rezultatul a ceea ce eruditul Andrew G. Gow a numit „paradigma protestantă”, în acord cu ce a fost în esență, dacă nu în totalitate, datorat reformei protestante prin care adevăraților credincioși creștini le era garantat prețiosul drept al lecturii Bibliei în limba lor (vezi Gow 2005: pp. 161-191). Este țelul acestui articol să contureze o imagine mai nuanțată a poziției catolice, începând cu o privire generală a variatelor și adesea divergentelor tradiții locale care existau în Europa medievală târzie privind lectura Bibliei în limbile populare. În partea a doua, vom analiza discuția de la Conciliul din Trent despre lectura Bibliei în limbile populare din timpul celei de-a patra sesiuni din primăvara anului 1546, care s-a sfârșit fără o decizie și a confirmat *de facto* tradițiile locale. În secțiunea a treia, atenția se va concentra asupra poziției chiar și mai stricte adoptate de autoritățile

romane în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, așa cum a fost exprimată în versiunile succesive ale Indicelui de la Roma. Vom încheia cu o discuție despre Indicele Clementin din 1596 și schimbările dramatice pe care le-a provocat pe harta zonelor interzise și aprobate ale Europei, în ceea ce privește lectura Bibliei în limbile naționale.

TRADIȚIILE LOCALE PRIVIND LECTURA BIBLIEI ÎN LIMBILE POPULARE, ÎN AJUNUL CONCILIULUI DE LA TRENT

“One of the most persistent inaccuracies regarding the European late Middle Ages... is the notion that the Catholic Church had forbidden or banned the reading of the Bible in the vernacular.”¹ Prezumția persistă “both among the general public and even among scholars”², și, într-o serie de articole recente, a fost puternic combătută de savantul canadian Andrew G. Gow (Gow 2009: p. 2)³. Adevărul este că nu exista, pur și simplu, un plan de acțiune coordonat de la Roma privind lectura Bibliei în limbile naționale – cu excepția unei interdicții oficiale – care să fi acționat peste tot în Europa de Vest. Și volumul *New Cambridge History of the Bible* privind Evul Mediu atestă multe copii conținând (părți) ale Bibliei, atât în manuscris cât și în tipăritură, care au circulat și au fost citite în multe regiuni din Europa de Vest, în limba națională, în perioada medievală târzie. Trebuie, totuși, să fie observat că, în comparație cu concepția contemporană a Bibliei ca o colecție bine încheată de cărți canonice, în timpul Evului Mediu o înțelegere mai largă exista despre ce poate include noțiunea ‘Biblie’: pe lângă *pandects* sau Bibliile complete, ea se extinde la Bibliile istorice (Biblie conținând doar cărțile istorice), Psaltirile, Evangheliile, cărțile conținând Epistolele și părți din Evanghelie citite la vecernie etc. (Marsden și Matter 2012). Ce-i drept, în marea majoritate a regiunilor, practica lecturii Bibliei în mediul neclericilor poate fi pusă sub semnul întrebării, dar, doar în acele zone unde Biserica avea de înfruntat disidența religioasă a populației, autoritățile eclesiastice și civile au luat o poziție strictă privind lectura Bibliei în limbile populare. În toate locurile, motivul a fost că lectura liberă a Bibliei și interpretarea personală a conținutului său va conduce inevitabil la erori și chiar erezii.

Cel mai evident exemplu este Anglia, unde texte biblice în limba națională au circulat la sfârșitul Evului Mediu târziu, de obicei, dar nu întotdeauna, ca parafrazări ale unor părți din Biblie, fără însă ca aceasta să ducă la măsuri prohibitorii (Marsden 2012: pp. 217-238)⁴. Totuși, când John Wycliffe și urmașii săi, Lollards, s-au angajat începând cu anii 1370, într-un proiect de traducere a textelor propriu-zise integrale

¹ „Una dintre cele mai curențe erori despre perioada târzie a Evului Mediu european... este aceea că Biserica Catolică a dezaprobat sau a interzis lectura Bibliei în limbile populare.”

² „atât pentru publicul larg cât și chiar pentru specialiști”

³ Pe lângă articolul citat mai sus *Challenging the Protestant Paradigm*, de același autor, vezi și Corbellini 2012: pp. 15-39.

⁴ Vezi și sinteza despre textele biblice în limba engleză, scrisă din punctul de vedere al protestanților de tip Tyndalian: Daniell 2003.

ale Bibliei, cu scopul de a le face accesibile unui număr mare de cititori, promovând în același timp idei despre autosuficiența Scripturilor, pe lângă alte idei eretice, autoritățile eclesiastice au luat măsuri.⁵ După Sinodul de la Oxford din 1407-1409, convocat de arhiepiscopul Thomas Arundel, au apărut așa-numitele Constituții de la Oxford, interzicând orice nouă traducere a Bibliei în engleză sau în orice altă limbă populară fără aprobarea dinainte a episcopului local și a consiliului provinciei.⁶ Încă se discută în ce măsură această interdicție a fost în mod efectiv aplicată, în special datorită numărului mare de manuscrise – circa 250 – conținând texte de Wycliffe sau Biblii Lollard care au supraviețuit, după cum se știe, și sunt păstrate în biblioteci și arhive.⁷ A fost, în orice caz, demonstrat că schimbări ale cuprinsului Bibliilor, precum înlăturarea materialului paratextual al lui Wycliffe (în mod special, *Marele prolog* și explicațiile marginale), adăugarea fragmentelor pentru vecernie din Vechiului Testament în manuscrisele Noului Testament, precum și un sumar care să faciliteze regăsirea textelor liturgice, au făcut, de asemenea, copiiile acceptabile unui public tradițional, atât clerical, cât și neclerical⁸. Totuși, timp de aproape 30 de ani, începând cu 1409, *in principle*, simpla achiziționare a textelor biblice în limba engleză de către simpli enoriași putea să ducă la o acuzație de erezie. Interdicția publicării Bibliilor în limbile populare a avut ca rezultat oprirea imprimării edițiilor în Anglia, afectând chiar industria tuturor tipăriturilor din țară, în timp ce, în alte țări europene, apariția textelor biblice crea un adevărat reviriment.⁹ Această situație este exemplificată de primul Nou Testament protestant, scris în limba engleză, editat de William Tyndale, prima dată publicat în 1526 în Worms și apoi retipărit în Antwerp, dar care a fost, la puțin timp, interzis de autoritățile engleze.¹⁰ Aceasta va continua până în 1538, când regele Henry VIII, rupându-se de Biserica de la Roma, fără a deveni însă un protestant în adevăratul sens al cuvântului, va permite ca o Biblie în limba engleză să fie tipărită (*Marea Biblie* din 1539, care a fost o revizie a așa-numitei Biblii a lui Matei a lui Myles Coverdale). Ținând cont de importanța istoriografiei anglo-saxone, situația particulară din Anglia a fost nu numai o dată extrapolată la întreaga creștinătate de vest și a contribuit la răspândirea ideii, prost înțelese, că Biserica Catolică din epoca medievală târzie a interzis lectura de către enoriași a Bibliei în limbile lor (Cf. Gow 2009: p. 21).

În partea de sud a ceea ce astăzi constituie teritoriul francez (Sneddon 2012: pp. 251-267; Nobel 2011: pp. 207-223; și Bogaert 1991: pp. 13-46), texte biblice în

⁵ Despre John Wycliffe și așa-numitele Biblii Lollard, vezi lucrările lui Anne Hudson, în mod special: Hudson 1988: pp. 228-277, mai ales pp. 228-247, și Dove 2007.

⁶ Pentru o discuție despre *censura*, vezi, de exemplu, Hudson 1985: pp. 67-84 și 147-148; Watson 1995: pp. 822-864; Gosh 2002: pp. 86-111.

⁷ Vezi, în mod special, Dove 2007: pp. 46-58; de asemenea, Hudson 1988: pp. 232-234.

⁸ Vezi, printre alții, studiul recent al lui Poleg 2013: pp. 71-91.

⁹ Cf. Gow 2009: p. 21.

¹⁰ Despre William Tyndale și traducerile sale biblice, vezi, de exemplu, Daniell 1994: pp. 108-111, 142-145, și 169; Daniell 2003: pp. 140-159. O scurtă sinteză poate fi găsit în Daniell 2000: pp. 39-50; Latré 2002: pp. 11-24.

limba occitană au circulat atât în mediul ortodox cât și eterodox, adică la valdesieni și cathari, așa cum o arată manuscrisele existente. Măsurile luate împotriva valdesienilor (de asemenea, numiți the Poor of Lyons), și mai ales împotriva catharilor și albigenzilor, au inclus, la fel, câteva serioase rezerve privind lectura textelor biblice în limbile populare. Acesta a fost, de exemplu, cazul declarațiilor la conciliul regional din Toulouse din 1229 și 1246 (Mansi 23/1779: col. 197 și 724). Dacă producția textelor biblice în limbile populare a fost încetinită de astfel de măsuri, a fost totuși reluată în secolul al XIV-lea, când „normalitatea catolică” a fost „în întregime reasumată” (Sneddon 2012: p. 263).

Valdesienii puteau fi găsiți cu precădere în regiunile de nord, în special în zonele în care se vorbea franceză și germană. Când Episcopul Bertram din Metz s-a plâns Papei Innocent III privind activitatea grupurilor eretice din dieceza sa, care se adunau, discutau și propovăduiau pe baza traducerilor în franceză ale Bibliei, Papa a replicat, între alte documente, și printr-o acum renumită scrisoare intitulată *Cum ex iniuncto* (1199). Papa nu a denunțat lectura Bibliei ca atare, dar și-a exprimat dezaprobarea față de adunările religioase secrete, în care Biblia era în mod liber discutată, precum și față de obiceiul oficerii la altar fără o aprobare eclesiastică explicită. Scrisoarea *Cum ex iniuncto* a lui Innocent III a fost inclusă printre Decretele lui Gregorius IX din 1224 și, astfel, a devenit o parte a legii canonice a Bisericii Apusene.¹¹ Adversarii lecturii Bibliei în limbile populare au invocat nu o dată *Cum ex iniuncto* ca o interdicție (papală) asupra citirii textului biblic, valabilă pentru întreaga Biserică Apuseană, cu toate că aceasta nu a fost niciodată intenția inițială a Papei, așa cum apărătorii traducerii Bibliei în limbile populare nu au ezitat să sublinieze.¹² Oricare ar fi situația: în mijlocul Franței, în nordul Loarei, manuscrisele conținând (părți din) Biblie au fost produse în cantități mari, precum *Old French Bible* sau *Bible (française) du XIII^e siècle* (cca 1220-60) – “the first complete vernacular Bible translation in Western Europe”¹³ (Sneddon 2012: p. 256) – *Bible Historiale* (1291-95),¹⁴ pe lângă alte lucrări legate de liturghie, precum Psaltirile în limbile populare și cărți conținând Evangheliile și Epistolele citite la vecernie. O serie de texte din *Old French Bible*, la fel ca *Bible Historiale* a lui Des Moulins au dus, în prima decadă a secolului al XIV-lea, la crearea *Bible Historiale complétée*, care a fost cel mai important text biblic francez al Evului Mediu târziu și a circulat în multe variante manuscrise. Un studiu aprofundat al manuscriselor originale a arătat că aceste cărți biblice erau, de fapt, folosite și citite de enoriași din toate straturile sociale, și chiar că nu erau inaccesibile celor din clasa de mijloc și cea de jos, din așezările urbane.¹⁵ O versiune a *Bible Historiale complétée*, revizuită de Jean de Rély, confesorul regelui, a fost prima

¹¹ Vezi, în acest sens: Friedberg 1881; col. 784-787.

¹² Pentru o discuție asupra textului, vezi Boyle 1985: pp. 97-107.

¹³ „prima traducere integrală a Bibliei în Europa de Vest”.

¹⁴ Termenul *Bible Historiale* sau *History Bible* poate fi înșelător, de vreme ce toate manuscrisele traducerilor lui Des Moulins conțin și (părți din) cărțile profetice.

¹⁵ Vezi în special Hoogvliet 2013: pp. 237-272, mai ales pp. 250-271.

dată publicată, cu aproximație în anii 1496-1499, având în jur de zece republicări înainte de începutul perioadei reformate, pe lângă două ediții din Noul Testament conținând textul Bibliei mai sus-numite. Tot în aceeași perioadă, paisprezece ediții au fost publicate din *Bible abrégée*, o Biblie Istorică prescurtată, prima în 1473-1474 (Chambers 1983; Delaveau și Hillard 2002; vezi și Hillard 1999: pp. 68-82, mai ales pp. 74-82.). Mai mult, câteva cărți au fost publicate conținând Evangheliile și Epistolele citite la vecernie,acompaniate de predici și expuneri, care reproduceau texte din Evul Mediu târziu. (mai ales cele ale lui Pierre Desrey).

Totuși, nu trebuie să se piardă din vedere că, printre membrii puternicei Facultăți de teologie din Paris, opoziția față de lectura de către neclerici a Bibliei în limbile populare era în creștere. Confruntată cu erezia, cu rădăcini tot în Biblie, a lui Wycliffe, și după cea a lui Jan Hus, Jean Gerson, cancelarul Facultății din Paris și unul din cei mai influenți teologi ai timpului, a rugat insistent Părinții Conciliului din Constance de la 1417 să promulge o interdicție a lecturii Bibliei care să fie valabilă în tot imperiul. El și-a reiterat avertismentul privind mișcările sectante precum the Poor of Lyons („săracii din Lyon”) și begarzii. Aplecarea celor din urmă pentru literatura religioasă în limba populară a dus la eticheta de necanonicitate atribuită textelor biblice în franceză.¹⁶ Conciliul din Constance nu a promulgat o asemenea interdicție, dar punctul de vedere al lui Gerson a fost preluat de către colegii săi de la Facultatea de Teologie din Paris, care, când Jacques Lefèvre d'Étaples a publicat în 1523 noua sa traducere franceză a Noului Testament, l-au sancționat cu o condamnare oficială, mai întâi în august 1525 și apoi în februarie 1526 (François 2009a: pp. 111-139, mai ales pp. 126-127)¹⁷. În câteva documente provenind din mediul teologic parizian, o asemenea interdicție era justificată dacă ne referim la the Poor of Lyons („săracii din Lyon”), beghinele și begarzii, precum și la „boemii” sau la poziția pe care conducătorul istoric al teologilor Jean Gerson a luat-o împotriva lor. În ceea ce-l privește, *Parlement de Paris* a confirmat oficial măsurile prohibitorii ale Facultății.¹⁸ *Bible Historiale complétée* și *Bible abrégée*, mai sus menționate, au fost, totuși, neafectate de condamnarea de la Paris a „noilor” traduceri și au continuat să fie tipărite: până în 1545-1546, prima a cunoscut douăzeci de ediții adiționale

¹⁶ Vezi în special Gerson 1973: pp. 57-58. Este posibil ca, drept rezultat al confruntării din Constance cu erezia pornind de la textul biblic, a adeptilor lui Wycliffite și ai lui Hus, Gerson să fi devenit mult mai drastic privind traducerea Bibliei. Afirmățiile sale dinainte erau mult mai nuanțate. Vezi Posthumus Meyjes 1999: pp. 335-339; Bogaert 1991: pp. 42-43. Vezi și Hoogvliet 2013: pp. 257-258.

¹⁷ Vezi acolo pentru informații suplimentare.

¹⁸ Vezi, de ex., în scrisoarea reprezentantului Facultății, Noel Beda, către Desiderius Erasmus, din 21 mai 1525, ed. Percy Stafford Allen *et al.* (Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, 6), Oxford, Clarendon, 1906, nr. 1579, pp. 85 l. 147 – 86 l. 171, și din pledoaria avocatului Facultății, Jean Bochard, împotriva episcopului de orientare reformată din Meaux, Guillaume Briçonnet, din 29 august 1525 (Caesar Egassius Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis...* vol. 6, Paris: Pierre de Bresseche ... et Jacob de Laize-de-Bresseche..., 1673, p. 182).

tipărite, a doua șapte ediții (Hoogvliet 2013: p. 264). Trebuie, totuși, să admitem că cultura franceză a lecturii Bibliei nu a primit un impuls din afară din partea mișcării umaniste, așa cum a fost cazul în alte părți din Europa, și că a fost chiar vulnerabilă la încercările de suprimare: nu au mai fost tipărite noi traduceri în franceză ale Bibliei până în 1565.¹⁹ A fost posibil să fie publicate traduceri biblice franceze ale lui Lefèvre, dar acestea erau aflate în afara sferei de interes a teologilor parizieni și în afara zonei imediate de lectură a cititorilor francezi interesați. Versiunile Lefèvre au fost publicate mai ales în Antwerp, în Țările de Jos (ceea ce a făcut soarta lor, într-o anumită măsură, comparabilă cu cea a edițiilor engleze Tyndale): Noul Testament a fost publicat începând cu 1525, Vechiul Testament în 1528, iar Biblia completă începând cu 1530. Totuși, spre deosebire de edițiile Tyndale, edițiile Lefèvre au avut consimțământul Facultății de Teologie din Louvain, care, astfel, le-a aprobat explicit, în timp ce colegii lor din Paris promulgau o condamnare.²⁰ Aceasta este o nouă indicație că, în ajunul evenimentului de la Trent, nu existau poziții univoce ale catolicilor în legătură cu lectura Bibliilor în limbile populare, ci doar diverse atitudini diferențiate geografic și cultural. Pe lângă ediția biblică a lui Lefèvre, pledoaria lui Erasmus pentru o Biblie tradusă în limba poporului a fost, de asemenea, afectată de o condamnare făcută publică în 1527 de către teologii din Paris și publicată în 1531 (François 2005: pp. 357-405). Această declarație trebuie considerată un reper pentru poziția Bisericii catolice despre lectura Bibliei în limbile populare, de vreme ce a fost, în mod repetat, citată ca o referință de către oponenții unor asemenea lecturi în anii ce vin.

O imagine încă și mai ambiguă poate fi observată în Spania și Catalonia (vezi Avenoză 2012: pp. 288-306; vezi și Fernández López 2003; Reinhardt 1976). Studiind contextul multicultural al Spaniei medievale târzii, Gemma Avenoză, autorul articolului *New Cambridge History of the Bible*, devine foarte precis când e vorba de posibilitățile lecturii Bibliei în culturile specificate: "... Hispanic peoples of diverse languages and nations read, handled, adapted and translated the Bible: Christians, Jews, Albigenses, Waldensians or other sects..."²¹ (Avenoză 2012: p. 288). Datorită prezenței evreilor în Castilia, o serie largă de texte biblice, adică Vechiul Testament, au fost traduse din ebraica masoretică, pentru a fi folosite atât de cititorii catolici – adesea nobili – cât și de membri ai comunității evreiești. Alte texte biblice au fost traduse din Vulgata latină, precum cele cerute de regele Alfonso X „Învățatul” pentru a fi utilizate în lucrarea sa *General estoria* (cca 1270-84), un fel de istorie a lumii, și în binecunoscuta *Alba Bible* (cca 1430). Precum în alte zone culturale ale Europei, Psaltirea și cărțile conținând Epistolele și Evangheliile citite la

¹⁹ Când René Benoist a publicat versiunea catolică, „vulgarizată” a Bibliei de la Geneva din 1566, a fost penalizat cu o condamnare de către teologii din Paris.

²⁰ De asemenea important pentru studiul traducerii lui Lefèvre, este: Laune 1895: pp. 56-72. Vezi și: Bedouelle 1976: pp. 112-120; Bogaert și Gilmont 1991: pp. 47-106, mai ales pp. 54-55.

²¹ „Hispanicii de diverse limbi și naționalități citesc, mânuiesc, adaptează și traduc Biblia: creștini, evrei, albigenzi, valdesieni și alte secte”.

vecernie, au fost printre cele mai traduse texte biblice în castiliană. Astfel de exemple sunt manuscrisele fragmentare, scrise de mână *Evangelios y Epístolas* de Martín de Lucena (1450) sau *Las Epístolas y Evangelios* de Gonzalo García de Santa María, publicate în 1484-1485, și prima ediție tipărită a unui text biblic în castiliană.

Cât privește Bibliile catalane, puține manuscrise au fost conservate: demn de remarcat este textul *Bibliei din secolul al XV-lea* care își are originea în Mănăstirea carthusiană *Portacoeli* din Valencia și a fost – în mod incorect (Avenzoa 2012: pp. 298) – atribuit lui Bonifacio Ferrer. A constituit baza primei Biblii tipărite, *Biblia de la Valencia* din 1478, precum și a unei ediții separate conținând Psalmii, cca 1480 (Barcelona). Nicio copie completă din *Biblia de la Valencia* ori chiar din *Las Epístolas y Evangelios* de Gonzalo García de Santa María nu există: aceasta ne înfățișează un alt aspect al problemei receptării Bibliei în spaniolă, anume acela al reprimării dure și chiar al distrugerii copiilor Bibliei (Avenzoa 2012: pp. 293-305; Fernández López 2003: pp. 27-44; vezi și Fernández 2005: pp. 45-68, mai ales p. 50).

În nordul Aragonului, măsuri împotriva lecturii Bibliei traduse au fost promulgate în 1223 de sinodul din Tarragona; aceasta a fost o parte a unei reacții mai largi împotriva valdesienilor, catharilor și albigenzilor, care au fost, de asemenea, activi în regiune, ceea ce era asemănător cu situația din Occitania mai sus menționată, din sudul Franței. (Mansi 23/-1779: col. 329). Vizând mișcarea beghinelor, alt sinod din Tarragona a făcut publică în 1317 o interdicție pentru posesia cărților traduse (*Sacrorum Conciliorum* 1782: col. 628-629; vezi și Fernández López 2003: pp. 89-96). Totuși, mai important este al doilea val al opoziției, când Inchiziția spaniolă a relaxat restricțiile împotriva Bibliilor traduse pe care le avea de cincisprezece secole. Această represiune a făcut parte din reacția împotriva evreilor rămași în Spania, sau împotriva *conversos*, evrei care s-au convertit la catolicism, dar a căror loialitate față de credință putea fi pusă la îndoială. Interdicțiile intenționau să prevină pe evrei și pe *conversos* de la continuarea clandestină a credinței lor, de la interpretarea Scripturilor conform tradițiilor evreiești mai vechi și, astfel, de la inițierea copiilor lor în legea mozaică. Începând cu mijlocul secolului al XV-lea, au fost menționate multe arderi ale copiilor Bibliei, atât în Catalonia, cât și în Castilia. Aceste acțiuni au culminat cu o interzicere dură a Bibliilor traduse, publicată, în mod evident, de Inchiziție în 1492 cu acordul așa-numiților regi catolici: Ferdinand și Isabella. Asemenea măsuri luate de Inchiziție pot explica raritatea copiilor existente ale unei Biblii complete, atât în manuscris, cât și în tipăritură (Avenzoa 2012: pp. 289-290; Fernández López 2003: pp. 96-111).

Alte ediții au fost publicate cu acordul explicit, în mod particular, al regilor catolici ca să promoveze versiuni liturgice în conformitate strictă cu dogma. Acesta a fost, într-un mod cu totul ieșit din comun, cazul scrisorilor *Epístolas y Evangelios* de Ambrosio de Montesinos, care au constituit, de fapt, o revizie a aceloră scrise de Gonzalo García de Santa María, publicate prima dată în 1512 și trecând prin câteva retipăriri, printre alte locuri în Antwerp (Fernández López 2003: pp. 45-46). Aceeși politică a Bibliilor a fost menținută de Inchiziția spaniolă și sub conducerea lui Charles V și a administrației sale, când a venit să ia măsuri împotriva

protestantismului în expansiune în Spania (Fernández López 2003: pp. 112-116). În acest context, Francesco de Enzinas a publicat prima sa versiune „protestant-umanistă” a Noului Testament, în 1543, în afara Spaniei, la ...Antwerp.²²

O imagine destul de diferită apare dacă luăm în considerare situația din Germania (Gow 2012: pp. 198-216; Flood 1999: pp. 144-165; vezi și Gow 2009). Construind pe un manuscris tradiții de secole, textul Bibliei germane a devenit bun pentru tipar, așa încât între 1466 și 1522, adică înainte de Reformă, aproape șaptezeci de ediții ale acestei cărți au fost tipărite. Optsprezece din ele erau *pandects* sau Biblii complete, prima fiind *Mentellin Bible* din 1446. Într-adevăr, erau eforturi de a preveni căderea Bibliei traduse în mâinile oamenilor²³ needucați – nemaivorbind de eretici –, precum interdicția imperială a lui Charles IV, din 1369, care le viza pe beghine, sau precum încercările arhiepiscopului Berthold de a opri tipărirea lucrărilor religioase în limbile populare, și în mod special, pe cea a Bibliilor, în Mainz, în 1486, pentru a menționa doar cea mai cunoscută acțiune a sa. Dar niciuna dintre acestea nu a putut să știrbească, în mod efectiv, interesul pentru versiunile traduse ale Scripturilor în Germania printre clerici, nobili și orășeni învățați. Când Martin Luther a publicat prima ediție a Noului Testament, în 1522, și Biblia sa completă în 1534, el se putea sprijini pe interesul puternic al aceluia secol pentru lectura Bibliei traduse în Germania. Trebuie chiar să se admită că versiunile sale, mai ales cea a Noului Testament, conservă reminiscențe ale mai vechii tradiții de traducere (deși istoriografia protestantă a subliniat noutatea și superioritatea traducerilor lui Luther). Confruntată cu noua traducere a lui Luther, Biserica Catolică din Germania nu a reacționat impunând o strictă interdicție asupra edițiilor Bibliilor în limbile populare, dar, punând Bibliile „bune” în mâinile oamenilor, adică Bibliile unde pasajele sensibile, din punct de vedere confesional, din Biblia lui Luther au fost corectate pe baza Vulgatei. Cele mai cunoscute dintre aceste „Korrekturbibeln” catolice sunt Noul Testament al lui Jerome Emser (1527), Biblia lui John Dietenberger (1534) și John Eck (1537).

O situație similară era în Țările de Jos. Câteva părți din Biblie, precum Cărțile istorice, Psaltirile, traduceri ale Noului Testament, cântările din Evangheliu, dar și cărțile conținând lecturile pentru vecernie din Epistole și Evangheliu erau răspândite la sfârșitul Evului Mediu (vezi Den Hollander, Kwakkel și Scheepma 2007). Cele mai cunoscute sunt *Biblia Herne* (realizate între 1359-1384), numită după mănăstirea carthusiană de la Herne (lângă Brussels), *Traducerea nord-daneză a Noului Testament* numită, de asemenea, *Noul Testament de la Devotio Moderna* (cca 1387-1399), precum și *Psaltirea de la Devotio Moderna* (cca 1415). *Devotio Moderna* sau Pietatea Modernă a fost o mișcare spirituală olandeză cu caracter de reformă care își are originea în aceeași perioadă precum cele ale lui Wycliffe și Hus, dar care, spre deosebire de cea din

²² Pentru mai multe detalii despre Noul Testament al lui Enzinas, vezi Agten 2013: pp. 218-241; Christman 2012: pp. 197-218; Nelson 1999: pp. 94-116.

²³ Un sinod ținut la Trier în 1231 nota că un grup eretic a apelat la traducerile biblice în germană; în mod evident, se referă la valdesieni. (Mansi 23/1779: col. 241).

urmă, s-a manifestat doar în interiorul spațiului bisericesc. Originea și, mai mult, răspândirea textului biblic tradus în Țările de Jos, datorează mult impulsului dat de mișcarea spirituală reformatoare menționată. Părți din aceste texte biblice au fost în cele din urmă tipărite, începând cu *Biblia Delft* (1477), care era, de fapt, o versiune a Vechiului Testament, fără Psalmi, având la bază textul *Bibliei Herne*. Ediția a fost, în scurt timp, urmată, în orașe precum Gouda, Utrecht și Delft, de tipărituri suplimentare ale Epistolelor și Evangheliilor pentru vecernie, precum și ale Psaltirii. Când primele ediții, având la bază textul lui Erasmus și/sau Luther, au apărut și centrul activității tipografice s-a mutat repede la Antwerp (François 2009b: pp. 187-214; Den Hollander 1997; vezi și De Bruin 1993), autoritățile din Țările de Jos nu au reacționat printr-o interdicție generală a Bibliilor traduse. Au fost interzise doar acele ediții biblice care conțineau prologuri, explicații marginale, rezumate la începutul capitolelor și alte elemente „paratextuale” care puteau să influențeze interpretarea cititorului într-o direcție necanonică. Discuția despre interpretarea Bibliei, în adunări semiclandestine sau „bisericești”, a fost, de asemenea, interzisă.²⁴ Precum în Germania, autoritățile doreau să furnizeze populației o traducere demnă de încredere, având la bază textul Vulgatei, și lipsită de orice fel de glose interpretative. Acesta a fost, de exemplu, țelul Bibliei daneze Vorsterman, numită după tiparnița din Antwerp care a publicat această Biblie pentru prima dată în 1528, precum și (mai sus menționată) Biblie franceză a lui Lefèvre d'Étaples, tipărită de Martin Lempereur în 1530.

Cât privește Italia (Leonardi 2012: pp. 268-287; vezi și Barbieri 1999: pp. 246-259), se poate concluziona că textele biblice în italiană au jucat, de asemenea, un rol destul de important în viața spirituală a orașelor-cetăți din epoca medievală târzie, mai ales în Toscana și în regiunile de nord. Multe din aceste cetăți feudale au făcut parte din confreriile care au înflorit în Forența sau Siena de la sfârșitul Evului Mediu, sau în alte orașe bogate din Toscana (și, mai departe, în alte părți din nordul Italiei). Aici, de asemenea, autoritățile bisericești nu se opuneau în mod serios lecturii Bibliei în italiană de către neclerici (Corbellini 2012b: pp. 21-40). Având la bază o importantă tradiție manuscrisă, șaisprezece ediții tipărite ale Bibliei în italiană, traduse de călugărul benedictin camaldolez Nicolò Malerbi (prima ediție în 1471), au fost publicate înainte de Reformă, iar altele unsprezece au urmat, până în 1567, când ultima Biblie catolică tradusă în Italia a apărut pe piață. Înainte de Reformă au fost tipărite două ediții ale unui text, din perioada medievală târzie, din Noul Testament, și două conținând Psalmii.²⁵ Florentinul Antonio Brucioli, creștin de orientare reformată, a fost primul care a publicat Noul Testament (în 1530) și o Biblie completă (în 1532), despre care se spunea că erau realizate după originalul grec și ebraic. Dar aceasta nu a determinat autoritățile catolice ca, ulterior, să le interzică. Din contră, același mecanism care a fost observat cum funcționează în

²⁴ Despre lectura Bibliei și cenzura acesteia, vezi și François 2004: pp. 198-247; Den Hollander 2003: pp. 6-10. Vezi și: François 2006: pp. 69-96, mai ales pp. 79-89.

²⁵ Datele sunt din Barbieri 1991: pp. 185-272.

Germania și în Țările de Jos a apărut și în Italia: doi dominicani de la mănăstirea San Marco din Florența au realizat o traducere catolică, de fapt o revizie a traducerii lui Brucioli, anume Fra Zaccaria din Florența, în 1536 (doar Noul Testament), și Sante Marmochino, în 1538 (Biblia integrală).²⁶ Separat de Germania, Țările de Jos și Italia, o tradiție similară, prin care Biblii sau părți din ele au putut fi traduse pentru lectorii care nu înțeleg latină, a existat, de exemplu, în Polonia, regiunile cehe și în Dalmația-Croația.

LECTURA BIBLIILOR ÎN LIMBILE POPULARE LA CONCILIUL DE LA TRENT, SESIUNEA A PATRA, 1546

Aceasta era situația în ajunul Conciliului din Trent. Problema traducerilor biblice în limbile populare a fost adusă în atenția Părinților Conciliului în timpul întâlnirilor preliminare în vederea pregătirii celei de-a patra sesiuni din perioada Lent-ului în 1546, când Părinții trebuiau să discute, printre alte probleme, așa-numitele „abuzuri” privind utilizarea Scripturilor. Și chiar dacă adversarii lecturii traducerilor biblice de către credincioși s-au străduit să vadă această practică inclusă printre abuzurile menționate, ei erau contrabalansați de un grup în favoarea lecturii de către neclerici. Adversarii erau conduși de cardinalul spaniol Pedro Pacheco, arhiepiscop de Jaen, care era însoțit de sfătuitorul său în probleme teologice, franciscanul Alphonso de Castro. Cum mulți dintre Părinții Conciliului veneau din Spania și câțiva din Franța, se credea că balanța va înclina spre punctul de vedere negativ. Câțiva Părinți ai Conciliului din Italia, dar nicidecum toți, au fost în favoarea lecturii Bibliei în limbile naționale. Acest grup și-a găsit un reprezentant de încredere în chiar cardinalul Cristoforo Madruzzo, episcop al principelui din Trent și gazdă a Conciliului.²⁷ În cele ce urmează, principalele argumente avansate de un grup împotriva celuilalt vor fi analizate.

Când Alphonso de Castro a vorbit în adunarea unui comitet extraordinar care se întrunise pe 8 și 9 martie 1546, ca să analizeze, în mod special, problema lecturii Bibliei de către neclerici, el își cunoștea trecutul. În 1534, în binecunoscuta sa carte intitulată *Adversus omnes haereses (Împotriva tuturor ereziilor)*, el a dat pentru prima dată frâu liber judecății sale negative (Ediția consultată: De Castro 1565: pp. 63-67). În timpul șederii sale la Trent, la începutul anului 1546, De Castro a re-editat această carte în Veneția și a prefăcut textul cu o dedicație către cardinalul Pacheco. Și, cu toate că nu ni s-a păstrat conținutul discursului lui De Castro la Conciliul de la Trent, ideile sale pot fi deduse din ceea ce a scris în cartea sa (Cavallera 1945: pp. 46-48; Lentner 1964: pp. 242-244). Este evident din scrisul său că, pentru De

²⁶ Vezi, printre alții, Del Col 1987: pp. 165-188. Despre Brucioli, vezi și Giacone 1999: pp. 260-287.

²⁷ Despre problema lecturii Bibliilor în limbile populare la Trent, vezi, printre alții, Fernández López 2003: pp. 161-178; Coletti 1987: pp. 199-224; McNally 1966: pp. 204-227; Lentner 1964: pp. 237-264; Cavallera 1945: pp. 37-56. Pentru o ediție cu documentele Conciliului, vezi CT.

Castro, lectura Bibliei în limbile populare a fost una din sursele ereziei. De Castro s-a grăbit să sublinieze că de vină nu este Biblia ca atare, ci interpretarea sa greșită care trebuie să fie condamnată ca sursă a ereziei. Iar el, în mod special, a indicat pe acei oameni care, fără educație și fundament, s-au aventurat să comenteze Biblia și s-au expus riscului interpretării cuvintelor biblice într-o formă eronată sau chiar eretică. În acest sens, el s-a referit la binecunoscutul pasaj biblic pe care adversarii lecturii Bibliei în limbile populare l-au invocat adesea spre a-și susține punctul de vedere, mai precis Mat. 7:6: “Give not that which is holy to dogs; neither cast ye your pearls before swine, lest perhaps they trample them under their feet, and turning upon you, they tear you” (Versiunea Douay-Rheims, de aici menționată DRV).²⁸ De Castro nu a ezitat să interzică accesul la textul biblic al acelor oameni despre care se spune că trăiesc asemeni porcului, insinuând chiar că majoritatea oamenilor simpli aparțin acestei categorii. El a lăudat apoi inițiativa regilor catolici, Ferdinand și Isabella, care erau cunoscuți pentru interzicerea traducerii și lecturii Scripturilor în spaniolă (De Castro 1565: pp. 63r-64r.). Așa cum a fost menționat mai sus, realitatea în Spania a fost mai complexă decât atât: a fost, probabil, Inchiziția cea care a promulgat, cu ajutorul regilor catolici, o asemenea interdicție, adresându-se, în mod special, evreilorbotezați care ar fi utilizat Biblii traduse ca să continue, în mod clandestin, practica propriului cult și să-și inițieze copii în legea evreiască (Fernández López 2003: pp. 96-111).

Citirea și interpretarea Bibliei trebuie să fie rezervată, după părerea lui De Castro, acelor care, pe lângă credință, stăpânesc și cunoștințele necesare pentru a pătrunde sensul Scripturilor. El protesta, astfel, în mod evident, față de Luther și reformați care au susținut că Scripturile, mai ales Noul Testament, erau clare și inteligibile oricui. Ca un răspuns la argumentele reformaților, De Castro făcea referire la fragmentul tradițional, 2 Petr. 3:16, unde stă scris că în epistolele lui Pavel sunt “certain things hard to be understood, which the unlearned and unstable wrest, as they do also the other scriptures, to their own destruction”²⁹ (DRV). De Castro a adăugat chiar că și cei experimentați în științele sacre și profane au avut dificultăți uriașe în explicarea Scripturilor, mai ales a acelor pasaje care, după toate aparențele, se contrazic unele pe altele. Cu atât mai mult atunci citirea și interpretarea Scripturilor este, după părerea lui De Castro, problematică pentru omul simplu și, în mod special, pentru femei, care sunt, în opinia sa, atât de încrâncenate, încât este mai ușor să ordonezi o sută de bărbați decât o singură femeie (De Castro 1565: pp. 64r-65v).

²⁸ „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfășie pe voi” (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008).

²⁹ „unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare” (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008).

După ce a intrat în această controversă cu ideile lui Luther și cele ale reformatorilor, De Castro s-a adresat lui Erasmus în lucrarea *Împotriva tuturor ereziilor*. Umanistul Erasmus și-a exprimat dorința ca Scripturile să fie traduse în toate limbile, așa încât să fie citite și de fermier, de fierar, de cioplitor în piatră și chiar de femei. De Castro nu s-a reținut să spună că Facultatea de Teologie din Paris l-a condamnat pe Erasmus din cauza intervenției sale emoționale în favoarea lecturii textelor biblice traduse în limbile populare, o sancțiune pentru care De Castro și-a exprimat adevărată dezamăgire. În continuare, el a intrat în detaliile argumentului lui Erasmus, susținut prin referire la Părinți ai Bisericii, precum, între alții, Ioan Gură de Aur și Ieronim, cum că în vremurile acestora traducerea biblică în limba popoarelor erau în mod obișnuit acceptate și răspândite. Totuși, De Castro a argumentat că ceea ce era permis odată trebuie să fie considerat în epocile mai noi drept nociv, de vreme ce consecința nefericită a accesului nerestricționat la textul biblic a fost că a condus o serie de oameni la erezii (De Castro 1565: pp. 65v-67r).

Sușinătorii lecturii Bibliilor traduse au găsit, așa cum a fost menționat, un reprezentant demn de atenție în persoana cardinalului Cristoforo Madruzzo, care chiar a luat cuvântul de două ori la Conciliu, pentru a-i implora pe Părinții Bisericii să nu includă lectura Bibliei în limbile populare printre abuzuri. Prima intervenție a avut loc în cursul disputei cu cardinalul Pacheco în timpul adunării generale a Conciliului din 17 martie 1546. Cu această ocazie, Madruzzo s-a referit la apostolul Pavel care dorea ca Scripturile să nu fie niciodată îndepărtate de gura oamenilor (Rom. 10:8), precum și la obiceiul german, cu care a devenit familiar datorită originii sale materne, prin care Părinții obișnuiau să-i învețe pe copii texte religioase în limba lor, precum *Tatăl nostru* sau *Crezul*, fără ca vreoaică erezie să fi apărut din această practică. Problemele din Biserica (germană), au fost, după cum argumentează Madruzzo, cauzate nu de oameni simpli, ci de experimențați cercetători în ebraică, greacă și latină. De aceea, Madruzzo i-a implorat pe Părinții Conciliului să nu includă traducerea biblică în limbile naționale printre abuzuri.³⁰

În acel moment cardinalul Pacheco a dat impresia temperării disputei și a replicat că el însuși nu mai face nicio afirmație oficială dacă practica pusă în discuție a fost sau nu inclusă, de fapt, printre abuzuri, și că el doar a cerut ca această chestiune să fie examinată după legile spaniole care interzic traducerea biblică în limba națională. El chiar a adăugat că Papa Paul II a aprobat aceste măsuri – o afirmație foarte greu de dovedit (Fernández López 2003: pp. 102-103). La rândul său, Madruzzo a replicat neutru că Papa Paul și ceilalți papi poate au greșit în această privință – afirmație prin care el nu vrea, totuși, să spună că ei chiar au greșit –, dar că sfatul Apostolului Pavel ca Evanghelia să nu fie niciodată îndepărtată de la gura noastră a fost oricum unul fără cusur.³¹ Ceilalți episcopi aproape că nu au

³⁰ *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), pp. 37-38 și *Massarelli Diarium* III (CT, 1-II), p. 514; *Acta. 14. Congregatio generalis* (CT, 5-III), pp. 30-31; vezi și M. card. Cervinus către A. card. Farnesio, Trent, 17 martie 1546 (CT, 10), p. 421.

³¹ *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), p. 38; *Acta. 14. Congregatio generalis* (CT, 5-III), p. 31.

intervenit în discuție, dar au fost realmente impresionați de ciocnirea dintre cardinalii Madruzzo și Pacheco, despre care se spunea că sunt prieteni și aparțin amândoi, la Conciliu, „imperialului”, adică partidei pro-Habsburgice.

În timpul adunării generale a Conciliului, pe data de 1 aprilie 1546, cardinalul Madruzzo a ținut un discurs încă și mai dur în favoarea lecturii Bibliei traduse.³² Drept dovadă, el a citat câteva texte din Scripturi care puteau să susțină pledoaria sa pentru lectura Bibliei în limbile populare, precum 2 Tim. 3:16-17, unde apare scris că toată Scriptura a fost dată omului spre instruire, orientare, corectare și educație în comportament. În lumina acestui text și a altora, el și-a exprimat frica pentru reacția protestanților, care nu vor ezita să predice adeptilor că Părinții Conciliului au furat Sfânta Scriptură din mâinile oamenilor. Bazându-se pe un motif larg răspândit, Madruzzo a investigat de ce oamenii simpli nu trebuie să aibă acces la lapte, adică Scripturile în limba vulgară, prin care ei ar putea fi hrăniți și creșcuți în Christos (1 Cor. 3:2 și Evr. 5: 12-14). Altă chestiune presantă adusă în discuție de cardinal a fost dacă Părinții Conciliului ar merge atât de departe încât ar identifica neclericii cu câinii cărora nu trebuie să le dai ce este sfânt, sau cu porcii în fața cărora mărgăritarele nu trebuie aruncate (Mat. 7:6). În opinia lui, ei trebuie mai degrabă să fie considerați copiii adoptați ai Celui de Sus, care sunt pe drumul lor spre Dumnezeu, pentru care Christos a ispășit deja prin prețiosul dar al sângelui său.

După discutarea câtorva pasaje biblice care pot susține argumentul său, cardinalul a utilizat câteva motive obișnuite care erau invocate ca să nege avantajele citirii Scripturilor pentru neclerici. În acest sens, el se referea la vechea erezie a grupării The Poor of Lyons – prin care sunt numiți valdesienii – despre care se spunea că-și trăgeau rădăcinile din Biblia populară. Dar, așa cum a replicat Madruzzo, Arius, Novatus, Sabellius, Cerinthus, Novatian, Paul din Samosata, Photinus, Eunomius, și întregul grup al vechilor eretici erau erudiți și cunoscători în detaliu ai limbilor ebraică, greacă și latină. De asemenea, în timpul său, Luther, Zwingli, Ocolampadius, Melancthon, Bucer și alții aveau remarcabile competențe în trei limbi. Ar trebui Bibliile ebraice, grecești și latine să fie interzise cu scopul de a tăia chiar din rădăcini ereziile? a întrebat Madruzzo audiența. După opinia cardinalului, ceea ce a fost clar era că situația precară din Biserica Apuseană a timpului său era foarte asemănătoare cu cea din vechea creștinătate, unde erezia își avea rareori originea printre oamenii simpli și printre cei care știau doar propria limbă, dar apărea mai degrabă printre cei care pretindeau că sunt învățați.

De asemenea, Madruzzo a considerat că reeditarea vechilor catehisme ar fi foarte benefică pentru ca tinerii creștini să nu fie hrăniți spiritual cu povestirile obscene ale poezilor sau cu istorioarele prostești ale femeilor bătrâne, ci, precum în 2 Tim.3:15, prin intermediul mesajului evanghelic însuși, ca și cum ar fi un lapte ușor de digerat. Ideea, incluzând termenul „evangelis rudimentis”, provine de la

³² Cristoforo Madruzzo, *De vertendis libris sacris in linguam vulgarem* (CT, 12), pp. 528-530; în versiunea tradusă, vezi Tallon 2000: pp. 105-109; pentru o prezentare, vezi McNally 1966: pp. 220-221; Lentner 1964: pp. 248-252; Cavallera 1945: pp. 51-52.

pledoaria lui Erasmus pentru lectura Bibliei în limbile populare. În cazul pasajelor ambigue și dificile, cardinalul a propus apoi includerea, în edițiile Scripturii, a notelor explicatorii, care puteau fi alcătuite de oameni învățați și pioși, cărora Conciliul le-a dat un mandat pentru acest scop.

Madruzzo chiar a propus o schiță a unui decret care să fie adoptat de Conciliu, în care să fie precizat: “We condemn all corrupt Bible translations. That these [Bible Translation] not be printed without the approval of the ordinary, on punishment of ecclesiastical sanctions to be defined, and that these printings would not be sold, without the same approval, on punishment of censures to be defined”.³³ Sugestia lui Madruzzo, deși formulată negativ, pleca de la premisa că anumite traduceri biblice pot fi permise, cu aprobarea explicită a episcopului.

Este evident că adversarii și susținătorii libertății traducerii Bibliilor s-au păstrat unii pe alții în echilibru la Conciliul de la Trent,³⁴ așa încât Părinții, în timpul celei de-a patra sesiuni solemne a Conciliului din 8 aprilie 1546, nu au făcut niciun fel de declarație definitivă despre lectura Bibliilor în limbile populare și, astfel, au continuat să lase orice decizie în această privință instanțelor locale. Conciliul a declarat ferm ca Vulgata latină să fie versiunea „autentică” a Scripturilor pentru Biserica Catolică – în sensul conformității sale cu doctrina evanghelică veritabilă – și ca aceasta să fie singura versiune care putea fi utilizată în lecții publice, argumentații, predici și expuneri. De asemenea, Părinții din Conciliu și-au exprimat dorința ca o

³³ „Noi condamnă toate traduceri biblice corupte. Ca acestea [traducerile biblice] să nu fie tipărite fără aprobarea clericală, sub pedeapsa sancțiunilor eclesiastice de stabilit, și ca aceste tipărituri să nu fie vândute, fără aceeași aprobare, sub pedeapsa dezaprobării de stabilit”.

³⁴ În timpul adunării generale din 3 aprilie, a fost supusă atenției problema dacă o versiune biblică, mai precis Vulgata latină, ar trebui să fie declarată autentică și, mai mult, dacă o versiune trebuie să fie declarată autentică indiferent de limbă („in uno quoque idiomate”), sau dacă aceste cuvinte trebuie să fie utilizate numai cu referire la cele trei limbi biblice: latina, greaca și ebraica. Majoritatea participanților la vot, adică 22 de Părinți ai Conciliului, s-au declarat doar în favoarea promulgării Vulgatei latine ca versiunea autentică a Bisericii, fără a se pronunța în favoarea sau împotriva acceptării unei versiuni autentice în alte limbi. Paisprezece clerici, inclusiv Pacheco în calitate de reprezentant, s-au opus în mod explicit promulgării unei asemenea versiune autentice în oricare limbă populară. Zece clerici, printre care Madruzzo în calitate de conducător, s-au pronunțat în favoarea formulării celei mai permissive, acceptând, practic, fără restricții, traduceri în oricare limbă națională. Unul dintre ei, Tommaso Sanfelice, episcop de Cava de’ Tirreni, a sugerat că votul său trebuie să fie luat în considerare în ambele situații, și pentru textele traduse în limbile populare, și pentru cele trei limbi biblice, în timp ce generalul călugărilor augustinieni, Girolamo Seripado, dorea doar o versiune autentică în cele trei limbi sacre (excluzând limbile populare). Vezi *Herculis Severoli... commentarius* (CT, 1-II), pp. 43 l. 17-24; 44 l. 13-22; *Acta. 28. Congregatio generalis de 4 abusibus* (CT, 5-III), pp. 58-67, mai ales pp. 66-67. O prezentare în *Massarelli Diarium II* (CT, 1-II), p. 437 l. 10-12. Cf. Jedin 1957: p. 70; Lentner 1964: pp. 258-259; McNally 1966: pp. 222-224.

versiune corectată a Vulgatei să fie publicată cât mai repede posibil.³⁵ La Louvain, la Facultatea de Teologie, John Henten a început munca corectării Vulgatei latine, ceea ce a condus la publicarea, în 1547, a versiunii *Vulgata Lovaniensis*. Au urmat, în 1548, o traducere daneză oficială a Vulgatei, și, în 1550, o traducere franceză. Precum în alte țări, bibliile catolice traduse au continuat să fie publicate.

INDICII DE LA ROMA ȘI LECTURA BIBLIEI ÎN LIMBILE POPULARE

Cum timp de zece ani după Conciliul de la Trent nu a mai fost făcută nicio declarație privind lectura Bibliei în limbile naționale, decizia fiind lăsată în seama autorităților eclesiale și civile locale, aderenții abordării prohibitive au câștigat inevitabil o sporită influență în Roma.³⁶ Aceasta s-a datorat fără doar și poate succesului, după toate aparențele, crescând al protestantismului, pentru care acordarea permisiunii circulației Bibliilor catolice în limba italiană nu a fost o măsură alternativă suficientă. Printre doctrinari a fost Gian Pietro Carafa, primul conducător al Sfântului Sinod al Inchiziției de la Roma, care, precum Papa Paul IV, a ajuns pe tronul lui Petru în 1555. În 1559, în timpul „nefericitei întreruperi” a Conciliului care a durat o decadă³⁷, el a publicat un Indice al Cărților Interzise care a fost pregătit de Inchiziție și care a fost, în principiu, aplicabil întregii Biserici („Indicele de la Roma 1”); vezi Fragnito 1997: pp. 82-85; De Bujanda *et al.* 1990: pp. 37-39, 128-131, 137 și 307-331, în special, pp. 325 și 3; vezi și Caravale 2011: pp. 71-73). În acest document, există o precizare generală prin care nicio ediție a Bibliei sau a Noului Testament în limbile populare nu trebuie, în vreun fel, tipărită, comercializată, citită sau deținută, fără permisiunea scrisă a Sfântului Sinod al Inchiziției de la Roma.³⁸ Este evident că Inchiziția de la Roma a căutat să-și păstreze judecata cazului asupra ei. Reglementările generale menționate mai sus au fost precedate de ceea ce s-a numit o listă „non-exhaustivă”, care interzicea doar anumite ediții ale Bibliei și Noului Testament din câteva arii lingvistice ale Europei.

³⁵ Dintre decretul finale, ne referim la *Decretum secundum: Recipitur vulgata editio Bibliae praescribiturque modus interpretandi sacram scripturam etc.* (CT, 5-III), pp. 91-92, care, de asemenea, se găsește în CC COGD 3/2010: pp. 16-17. Pentru o traducere recentă, vezi Tanner și Alberigo 1990: pp. *664-665.

³⁶ Despre evoluția punctului de vedere al Romei după Conciliul de la Trent, vezi Fragnito 1997, precum și articolele pe care același autor le-a scris după publicarea cărții sale fundamentale, în principal Fragnito 2003: pp. 633-660 și Fragnito 2007: pp. 51-77. La fel de important este Frajese 1998: pp. 269-345. O prezentare poate fi găsită în Prosperi 2010: pp. 185-187, precum și în articolul în limba engleză a lui Fragnito 2001: pp. 13-49, mai ales pp. 14-35.

³⁷ Cf. McNally 1966: p. 226.

³⁸ Pp. 33v-34r: „Biblia omnia vulgari idiomate, Germanico, Gallico, Hispanico, Italico, Anglico sive Flandrico, etc. conscripta nullatenus vel imprimi vel legi vel teneri possint absque licentia sacri Officii S. Ro. Inquisitionis” (De Bujanda *et al.* 1990: pp. 325 și 331, cf. p. 785).

Indicele extrem de sever a dat naștere unei accentuate îngrijorări în sînul Bisericii și nu a fost aplicat. De aceea, Sfântul Sinod s-a simțit obligat să publice, nu mai târziu de februarie 1559, așa-numita *Instructio circa indicem librorum prohibitorum*. În acest document, precizările despre lectura Bibliei au fost, totuși, moderate. O interdicție categorică a fost menținută asupra Bibliilor însoțite de comentarii eretice și explicații marginale. Teologii, care nu erau preoți, și chiar enoriașii cu o credință profundă și adevărată (dar în niciun caz femei, nici măcar călugărițele) puteau să obțină permisiunea să citească așa-numitele Biblii catolice „bune” în limba lor. Preoții, diaconii și slujbașii lor puteau să folosească numai Biblia în limba latină și nu trebuiau, sub nicio formă, să citească Biblii traduse. Permișiunea de a citi cărți conținând Epistolele și Evangheliile pentru vecernie putea fi ușor obținută de cei care cereau această îngăduință. E important de remarcat că aceste autorizații pot fi date de inchizitori și de adjuncții lor, dar, în plus, „în locurile unde aceștia [inchizitorii] erau absenți” („ubi ipsi non sunt”), și de către episcopul local, iar aceasta a constituit o semnificativă deschidere în comparație cu tendințele centralizatoare arătate de Paul IV (Fagnito 1997: pp. 93-95; De Bujanda *et al.* 1990: pp. 46-49, 100-104 și 138-140).

Confruntat cu opoziția invocatului Indice al lui Paul IV, Papa Pius IV, succesorul său de la sfârșitul anului 1559, a creat o comisie care să schițeze un nou indice, mai îngăduitor. Încă din 1561, comisia a publicat așa-numita *Moderatio indicis librorum prohibitorum*. Cât privește Bibliile traduse, *Moderatio* se referă la condițiile care erau incluse în *Instructio* din 1559. Singura diferență a fost că și mai multă autoritate a fost acordată episcopilor locali în luarea deciziilor despre tipărirea, citirea și deținerea Bibliilor (Fagnito 1997: pp. 95-97; De Bujanda *et al.* 1990: pp. 51-54, 105-106 și 141-142; vezi și Caravale 2011: pp. 73-74). Schița noului indice a fost, în cele din urmă, trimisă Părinților Conciliului din Trent, unde a fost preluată spre lucru de un comitet de clerici.

Indicele din Trent, realizat în întregime la Conciliu de un comitet de clerici, a fost, în cele din urmă, promulgat, după închiderea Conciliului, de Pius IV în 1564; Indicele trebuie să fie considerat ca un important reper pentru poziția adoptată de Biserica Catolică privind lectura Bibliilor în limbile populare („Indicele Tridentin” sau „Indicele de la Roma 2”; vezi Fagnito 1997: pp. 98-106; De Bujanda *et al.* 1990: pp. 91-99, 143-153 și 814-815; vezi și Caravale 2011: p. 75). A patra dintre cunoscutele zece *Reguli* sau *Regulae*, care a fost inclusă în Indice, afirma, printre alte lucruri, că permisiunea nerestricționată de a citi textul biblic în traducere are mai multe dezavantaje decât beneficii. Totuși, când niciun efect nociv, ci doar o creștere („augmentum”) în credință și devoțiune era așteptată după lectura Bibliei, o dispensă individuală putea fi acordată de episcop sau inchizitor, care trebuiau să caute sfatul dinainte al preotului paroh sau al părintelui confesor. Traducerea trebuia să fie realizată de un autor catolic. Autorizarea trebuia să fie în scris.³⁹

³⁹ Pp. 15-16: „Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis

Librării care vindeau Biblii oamenilor fără dispensa cerută trebuiau să înapoieze plata primită episcopului și se expuneau unor pedepse suplimentare. Totuși, membrii ordinelor religioase și ai congregațiilor puteau cumpăra și citi Biblii, după primirea unei autorizații simple din partea superiorilor lor. Lista conținând edițiile Bibliilor și ale Noului Testament care apăreau în Indicele din 1559 a fost scoasă din noul Indice din anul 1564. Punerea în practică a celei de-a patra reguli de la Trent prin indici „naționali” sau prin legislația impusă de conciliile provinciilor și sinoadele diecezelor a fost foarte diversificată în lumea catolică post-tridentină. Și, în mod frecvent, practica obișnuită a fost mai tolerantă decât legislația.

Totuși, la doar șapte ani după promulgarea Indicelui Tridentin, noul Papă, Pius V, mai demult membru al aparatului inchiizitorial, se gândea deja la o revizie a Indicelui. Pentru acest scop, el a numit, la data de 5 martie 1571, un comitet de cardinali, care, un an mai târziu, (13 septembrie 1572), a fost transformat într-o adevărată congregație a Romei de către Grigore XIII. În timpul primilor cincisprezece ani de funcționare, sub conducerea cardinalului Guglielmo Sirleto, Congregația Indicelui a ținut mereu să se adapteze mentalității riguroase privind lectura Bibliei în limbile populare care exista în special în Congregația Sfântului Sinod al Inchiziției de la Roma. Tendința era de întoarcere spre atitudinea restrictivă impusă de Roma din 1559. În 5 septembrie 1571, Comitetul Indicelui a luat prima decizie ca nicio Biblie scrisă în germană, franceză, spaniolă, italiană, engleză sau flandă să nu poată fi tipărită, citită sau deținută fără permisiunea Inchiziției, luând astfel episcopilor locali o parte din prerogativele care le-au fost acordate prin Indicele Tridentin. Această măsură a fost acceptată doar parțial în Italia, unde o bine întemeiată tradiție a lecturii Bibliei în italiană exista deja (Frajese 1998: pp. 272-276; Fragnito 1997: pp. 111-112). În timp ce Congregația Indicelui se ocupa de revizia acestuia, Congregația Inchiziției și, în particular⁴⁰, Teologul Casei Pontificale au interzis, printr-o serie de măsuri succesive, toate tipurile de scrieri biblice traduse, precum cărțile Psaltirilor, cărțile conținând Epistolele și Evangheliile citite la vecernie, versificările biblice și alte lucrări bazate pe Biblie care au hrănit, timp de zeci și sute de ani, viața spirituală a credincioșilor italieni. Aceste măsuri au culminat în anii 1582 și 1583, când unele autorități ale Romei au decis să abolească direct și într-un mod cvasi-oficial a patra regulă de la Trent: episcopii locali și inchiizitorii nu mai erau autorizați să acorde permisiunea pentru citirea Vechiului și Noului Testament, ci erau nevoiți să confiște edițiile traduse și să le arunce în flăcări.⁴¹

oriri; hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur; ut cum consilio Parochi, vel Confessarii Bibliorum, a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis augmentum capere posse: quam facultatem in scriptis habeant...” (De Bujanda *et al.* 1990: pp. 815-816). Pentru traducerea engleză, vezi McNally 1966: pp. 226-227.

⁴⁰ Așa-zisul *Maestro del Sacro Palazzo*, care superviza cărțile tipărite la Roma și în districtele Romei, era a treia instanță a cenzurii și un membru *ex officio* al ambelor congregații.

⁴¹ Vezi, în special, cardinalul Charles Borromeo care, pe data de 4 decembrie 1582, la instigarea Inchiziției, a promulgat de la Roma un edict pentru dieceza Milan, intitulat *Che non*

După cincisprezece ani de dezbateri, în 1587, Papa Sixtus V a restructurat Congregația Indicelui, dându-i astfel un nou impuls. O parte importantă a Congregației alcătuită acum din membrii importanți ai clerului bisericesc care au purtat îndatoririle pastorale din dieceza lor – precum cardinalul Frederico Borromeo și Agostino Valier –, sau dintr-o comunitate catolică aflată într-o parohie protestantă – precum cardinalul englez William Allen – au sprijinit modelul Indicelui Tridentin din 1564. Acești conducători ai Bisericii erau pregătiți să anuleze măsurile prohibitorii care au fost luate în anii precedenți și să permită din nou versiuni traduse parțiale sau integrale ale Bibliei, cu condiția, pe de o parte, ca acestea să fie făcute de autori catolici și aprobate de delegații Congregației Indicelui și, pe de alta, ca să fie însoțite de scurte note și comentarii preluate din Părinții Bisericii. Congregația Indicelui a fost, în plus, pregătită să reconfirme dreptul episcopilor locali și inchizitorilor să judece dacă cititorii individuali, în situații excepționale, pot să citească textele biblice în limba lor. Examinarea și acordarea permisiunii apariției unor parafraze biblice în limba populară a fost lăsată în întregime în seama episcopilor locali și a inchizitorilor. Acesta a fost sensul explicației pe care membrii Congregației au dat-o *Regulii VII* când a fost cazul să comenteze asupra noilor reguli pe care Sixtus V intenționa să le includă în Indice (Frajese 1998: pp. 284-288 și 300-301; Fragnito 1997: pp. 143-156). Sixtus V, fiind membru al Congregației Indicelui de la înființarea acesteia și un insistent susținător al abordării din 1559, a fost totuși capabil să-și impună punctele sale de vedere restrictive asupra noii versiuni a Indicelui, care a fost terminată în 1590. Din acest motiv, Indicele Sixtin a inclus cele mai stricte reguli privind traducerile biblice dintre cele publicate în timpul decadelor anterioare, stipulând că nu doar edițiile biblice ca atare, dar și părți din acestea erau, în principiu, interzise, chiar dacă erau realizate de un traducător catolic. Lectura lor putea să fie permisă ca urmare a unui permis nou și special eliberat de către Vatican. Totuși, parafrazele în limba națională au fost complet interzise („Indicele Sixtin” sau „Indicele 3a”).⁴² Dar, după moartea lui Sixtus V, imediat în luna august a aceluiași an 1590, Sfântul Sinod al Inchiziției a suspendat Indicele său, deși fusese deja publicat. Totuși, Inchiziția va confirma, în luna septembrie a aceluiași an 1590, că toate edițiile biblice în limba italiană, precum și compendiile conținând Evangheliile și Epistolele au fost interzise și trebuiau să fie arse (Frajese 1998: pp. 308-312, mai ales p. 311).

După inaugurarea lui Clement VIII la începutul lui 1592, o revizie substanțială a Indicelui Sixtin a fost așteptată. Clement, a cărui familie provenea din Florența,

si tengano Bibbie volgari, ne Libri di controversie con gli Heretici. Congregația Indicelui a hotărât, în ceea ce o privește, într-o adunare din 26 ianuarie 1583, ca lectura Bibliilor traduse să nu fie, în ciuda celei de-a patra reguli de la Trent, permisă, iar Teologul Casei Pontificale, Sisto Fabbri, nu a ezitat să aplice această decizie în multe cazuri. Vezi Frajese 1998: p. 275; Fragnito 1997: pp. 121-142.

⁴² F. 8r: “Biblia sacra, aut earum partes, etiam à catholico viro vulgariter quocumque sermone reddita, sine nova & speciali sedis apostolicae licentia nusquam permittuntur: vulgares verò paraphrases omnino interdiciuntur” (De Bujanda *et al.* 1994: pp. 344 și 796).

dorea să restaureze moștenirea umanismului de sorginte biblică, precum și a tradițiilor literare care erau înfloritoare cândva în orașul familiei sale, și era, de aceea, personal, un opozant al unei prohibiții puternice. Revizia Indicelui a fost în mod particular asumată de iezuitul Robert Bellarmine, Consultant al Congregației Indicelui, și de Bartolomeo de Miranda, Teologul Casei Pontificale, care lucra sub conducerea prefectului Congregației, cardinalul Agostino Valier. Din această colaborare a rezultat ceea ce avea să ajungă al treilea Indice de la Roma („Indicele Sixto-Clementin” sau „Indicele 3 b”). Așa cum putea fi așteptat, Indicele Sixto-Clementin repeta aproape cuvânt cu cuvânt a patra regulă a Indicelui Tridentin din 1564, care permitea traducerile biblice în limbile populare după o autorizație scrisă de la episcopul local.⁴³ Indicele a fost aprobat pe data de 17 mai 1593 de Papa Clement VIII și, după finalizarea tipăririi, prezentat spre promulgare Papei, pe data de 8 iulie 1593. Dar, a doua zi, ceva neobișnuit a avut loc: Congregația Inchiziției a reușit să blocheze noul Indice, din cauză că nu implica și inchizitori în procesul cenzurării și interzicerii cărților, alocând acest rol episcopilor, și, mai mult, nu includea anumite interdicții pe care Inchiziția le impusese deja în timpul anilor trecuți. Acest protest privea astfel reglementările mai puțin severe prezentate în Indice despre lectura Bibliei în limbile populare. Dând posibilitatea, mai târziu, în iulie 1593, protestelor Inchiziției, Papa Clement VIII a suspendat promulgarea Indicelui (Frajese 1998: pp. 314-320; Fragnito 1997: pp. 156-161).

Pentru găsirea unei soluții în timpul lunilor următoare, au avut loc discuții între Papa Clement VIII și Curia de la Roma, în general, sau Congregația Indicelui, în particular. Tot felul de argumente au fost formulate în timpul dezbaterilor. Cardinalul William Allen, în ceea ce-l privește, a pledat în mod constant pentru acordarea dreptului catolicilor din Germania, Anglia (și din alte părți) de a citi Biblia în limba lor, așa încât să fie capabili să facă față confruntării cu protestantismul.

⁴³ F. 6v-7r: „Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur: ut cum consilio Parochi, vel Confessarii Bibliorum, a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis argumentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant...” (De Bujanda *et al.* 1994: p. 856). De notat că *Regula IV* a Indicelui Tridentin stipula „fidei atque pietatis augmentum”, adică dacă o „sporire” sau „creștere” a credinței sau pietății trebuia să fie așteptată, o permisiune individuală pentru lectura Bibliei în limbile populare putea fi acordată. În indicele Sixto-Clementin, s-a făcut referire la „fidei atque pietatis argumentum”. Cu toate că aceasta putea fi o eroare de scriere, termenul „argumentum” trebuia probabil să fie considerat ca un rezultat al schimbării punctului de vedere privind posibilele efecte ale lecturii Scripturilor: nu o creștere a credinței și devoțiunii, ci un „motiv” sau un „argument” ca credința și devoțiunea să fie așteptate. Această schimbare poate să fie urmarea rolului pe care argumentele scripturale trebuiau să le joace în controversa cu protestanții, în special în zonele de nord și centru ale Europei, unde catolicii și protestanții trebuiau să trăiască împreună (și în mai mică măsură în sudul Europei).

Paolo Paruta, ambasadorul („orator”) Venetiei pe lângă Papă, a apărat cu vehemență interesele industriei tipografice din Venetia (Fragnito 1997: pp. 162-170, mai ales p. 224). Papa a promulgat, în cele din urmă, o altă versiune a celui de al treilea Indice, la data de 27 martie 1596, care a fost trimisă în toată lumea catolică. Dar chiar reafirmarea celei de a patra reguli de la Trent⁴⁴ a provocat din nou furia Inchiziției și a dus la luarea de către Congregație a aceluiași măsuri ca și cele de acum trei ani. Cum Indicele nu includea interdicțiile pe care Inchiziția le-a decretat ca urmare a Indicelui Tridentin, Prefectul său, bine cunoscutul Giulio Antonio Santori, numit cardinalul de Santa Severina, a reușit pe 7 aprilie să-l forțeze pe Papă să-și suspende propriul Indice și să trimită instrucțiuni nunțiilor și inchișitorilor să nu publice Indicele până ce nu sosesc noile instrucțiuni. Cea mai importantă lipsă care a provocat iritarea Inchiziției privea, în mod precis, lectura Bibliei traduse în ediții complete sau parțiale, precum compendiile și rezumatele (Frajese 1998: pp. 324-341, mai ales pp. 339-341; Fragnito 1997: pp. 173-198; cf. pp. 277-278; Fragnito 2003: pp. 638-644; vezi și Caravale 2011: pp. 211-214). Ca să găsească o „soluție” pentru rezolvarea acestei omisiuni, Inchiziția l-a convins pe Papă ca, în cele din urmă, să includă o așa-numită *Observatio circa quartam regulam*, care nu numai că revoca fără excepții dreptul episcopilor locali și inchișitorilor de a permite cumpărarea, citirea și posesia versiunilor traduse ale Vechiului și Noului Testament de către enoriași care, individual, cereau această favoare, ci și extindea interdicția la rezumate și compendii care conțineau relatări istorice preluate din Scripturi.⁴⁵ Cea din urmă interdicție avea intenția să elimine *Compendio istorico del Vecchio e del Nuovo Testamento*, alcătuit de Bartolomeo Dionigi de la Fano și publicat în 1586, ceea ce avea ținta explicită de a evita interdicția deja existentă privind lectura textului complet al Bibliei în traducere. Pe lângă aceasta, *observatio* țintea la *Sommario storico raccolto della Sacra Bibbia* de Cristoforo Miliani, publicat pentru prima dată în 1590.

⁴⁴ F. b4r-c1v: „Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua, passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi, vel Confessarii, Bibliorum, a catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint, ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei, atque pietatis argumentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant...” (De Bujanda *et al.* 1994: p. 921). De remarcat din nou utilizarea termenului „argumentum”, în locul celui utilizat în Indicele Tridentin „augmentum”.

⁴⁵ [F. e1r]: „... Nullam per hanc impressionem, et editionem de novo tribui facultatem Episcopis, vel Inquisitoribus, aut Regularium superioribus, concedendi licentiam emendi, legendi, aut retinendi Biblia vulgari lingua edita cum hactenus mandato, et usu Sanctae Romanae et universalis Inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi huiusmodi licentias legendi, vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias sacrae Scripturae tam novi, quam veteris testamenti partes quavis vulgari lingua editas; ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum, seu librorum sacrae scripturae, quocumque vulgari idiomate conscripta: quod quidem inviolate servandum est” (De Bujanda *et al.* 1994: pp. 346 și 929).

Indicele Clementin a fost publicat în versiunea sa definitivă la data de 7 mai 1596 („Indicele 3 c”).

INDICELE CLEMENTIN ȘI „HARTA” LECTURII BIBLIEI ÎN LIMBILE POPULARE

Anul 1596, când apare Indicele Clementin, nu a avut același impact în toate părțile Europei, dar a dus la rearanjarea „hărții” lecturii Bibliei în limbile populare, așa cum a arătat istoricul de la Universitatea din Parma, Gigliola Fragnito, printr-o argumentație pe care o vom urma și noi în ultima parte a articolului (Fragnito 2007). În Italia, unde Inchiziția a putut să dezvolte o rețea bine pusă la punct, interzicerea edițiilor biblice în italiană a confirmat măsurile deja în vigoare de aproape un sfert de secol, ținând să pună capăt unei lungi tradiții de traduceri din Biblie cu scop liturgic. Achiziționarea și lectura unei astfel de literaturi era considerată o formă de erezie și multe copii ale textelor biblice sau liturgice au fost confiscate și arse. Reglementări în acest sens au fost comunicate inchizitorilor și confesorilor locali. Cardinalii și episcopii din toată Italia, precum și tipograful din Veneția, au determinat, însă, Congregația Indicelui și pe prefectul său, cardinalul Agostino Valier, să negocieze cu Papa și cu Sfântul Sinod ca să fie obținute, în cele din urmă, câteva scutiri de la dura interdicție. Autorizația era încă permisă, chiar și în 1596, pentru lectura edițiilor Epistolelor și Evangheliilor pentru vecernie, cu acordul episcopului sau al inchizitorului, dacă erau însoțite de comentarii scrise de autori de o ortodoxie de netăgăduit, mai ales cei din jurul lui Remigio Nannini. În aceleași condiții, erau permise Psaltiri în limba italiană însoțite de bune comentarii, în special cele ale lui Francesco Panigarolo și Flaminio de’ Nobili. Față de traducerea acestor texte se manifesta, în mod tradițional, o slabă opoziție. O colecție de meditații și predici bazate pe Noul Testament și, în același mod, unele Vieți ale lui Isus Christos erau chiar permise fără niciun fel de autorizație anterioară (Alfonso de Villegas, Ludolphe of Saxony, Joachim Perion, Vincenzo Bruni, Meditații de Andrés Capilla).⁴⁶ Însă, traduceri ale textului propriu-zis al Scripturilor sau părți ale acestuia continuau să fie strict interzise, precum *Compendio storico* menționat mai sus; permisiunea pentru publicarea unei versiuni, cu fragmente eliminate, a *Sommario storico* a fost așteptată, dar se pare că nu s-a mai produs. Fragnito sublinează, totuși, „that notice of this relaxation – from January 1597 onwards – reached peripheral officials when most of the vernacular biblical texts ... had already been consigned to the flames”^{47 48}.

⁴⁶ Vezi Fragnito 2003: pp. 645-658; Fragnito 1997: pp. 199-216 și pp. 227ff.; vezi și Fragnito 2000: pp. 135-158. O bună prezentare în limba engleză în Fragnito 2001: pp. 33-34; cf. Barbieri 2001: pp. 111-133, mai ales pp. 124-127.

⁴⁷ „că știri despre relaxarea interdicțiilor – începând cu ianuarie 1597 – au ajuns la unii oficiali din zonele mărginașe când marea majoritate a textelor biblice traduse erau deja arse”.

⁴⁸ Fragnito 2001: p. 34. Vezi și Fragnito 2003: p. 658; Fragnito 2000: p. 152.

Distinsul istoric al Universității din Parma este hotărât în privința impactului arderii Bibliilor asupra stării de spirit a italienilor:

Interdicția a condus inevitabil la privarea acestora de textele utilizate acasă (sau adesea și la școală) pentru a urmări predicile și liturghia în latină, ceea ce a hrănit credința lor de generații. Această pierdere a constituit – documentele sunt explicite în această privință – o veritabilă traumă pentru oamenii de rând; o traumă care a devenit mai dureroasă prin faptul că, în timpul arderilor periodice de cărți care luminau piețele Italiei cu strălucirea lor sinistă, ei erau obligați să-și vadă Bibliile, lecționarele și cărțile cu istorii sacre hrănind flăcările alături de cărți ale reformatoșilor de dincolo de Alpi.⁴⁹

În alte țări europene, punerea în practică a Indicelui Clementin a fost încă și mai complexă, detaliile sale fiind descrise de Fragnito după un studiu atent al arhivelor de la Vatican. Interdicția fără excepții a lecturii Bibliilor în limbile populare a fost adesea privită ca unul din marile obstacole în vederea acceptării totale a Indicelui Clementin. Pe lângă Italia, Portugalia pare să fi fost singura țară în care Indicele Clementin a fost în mod necondiționat aplicat. În Spania, Indicele nu a fost introdus, dar Inchiziția spaniolă a menținut reticența veche de secole privind lectura Bibliei în limbile populare. Prin urmare, descrierea astfel conturată arată că țările mediteraniene Italia, Spania și Portugalia au fost cele unde lectura Bibliei în limba națională a fost strict interzisă (Fragnito 2007: pp. 58-64).

În alte țări din nordul și centrul Europei, unde catolicii au trebuit să se confrunte cu atracția constantă a protestantismului centrat pe textul biblic și au fost nevoiți să formuleze argumente din acesta în controversa cu reformații, o altă strategie a fost adoptată. Din cauza protestelor împotriva interdicției dure a Romei privind edițiile biblice în limba populară, nuniul papal din țările din nordul și centrul Europei a fost forțat să stabilească un mare număr de scutiri de la interdicția menționată. În octombrie 1596, Papa, însuși Clement VIII, a acordat permisiunea tipăririi unei Biblii în limba cehă care era aproape de finalizare pentru uz în Boemia, urmată, la începutul anului 1597, de autorizarea răspândirii în continuare a *Korrekturbibeln* în limba germană. În 1598, Papa a acordat permisiunea tipăririi unei traduceri biblice catolice în polonă editată de iezuitul Jakob Wujek. La începutul secolului al XVII-lea, au fost, de asemenea, permise traduceri în limba ungară. Cu ceva timp mai devreme, în 1597, o decizie oarecum diferită a fost luată privind traducerea în croată: vechile traduceri erau încă permise, dar altele noi nu au mai fost tolerate, precum o traducere realizată de iezuitul Bartolomeo Kašić, care a fost, în cele din urmă, interzisă în 1634.⁵⁰

În ceea ce privește situația din Anglia, cardinalul William Allen, membru al Congregației Indicelui, a considerat că traducerea Scripturilor în limba engleză este necesară, normală și chiar foloșitoare misionarilor catolici care trebuiau să fie trimiși

⁴⁹ Fragnito 2001: p. 34; și versiunea italiană a citatului în Fragnito 2000: p. 153.

⁵⁰ Fragnito 2007: pp. 65-67; Fragnito 1997: pp. 218-219, cu o trimitere la Molnár 2004b: pp. 155-168, și Molnár 2004a: pp. 99-133.

în țară să predice credința catolică – și, prin extindere, folositoare credincioșilor înșiși – drept răspuns la doctrinele protestante (Fraguito 2007: pp. 68, 76-77; Fraguito 1997: pp. 168-170). Noul Testament în limba engleză, tradus de Gregory Martin în Rheims, a fost terminat în jurul anului 1582; Vechiul Testament a fost adăugat în 1609-1610, după întoarcerea Colegiului Englez la Douai. Așa-numita versiune Douai-Rheims avea să devină Biblia oficială catolică în limba engleză pentru secole de acum înainte.

În 1599 o versiune revizuită a Bibliei catolice în limba daneză a fost publicată la Antwerp. Această Biblie, numită Moerentorff, conținea, în cea mai mare parte, textul Bibliei de la Louvain, publicat pentru prima dată cu jumătate de secol înainte, de către teologii din Louvain, deși era acum revizuit pe baza Bibliei Vulgata Sixto-Clementină din 1590-1592.

Pe scurt, în țările din Europa de Vest, în special în nordul Alpilor, unde catolicii se confruntau, în mod constant, cu problema protestantismului centrat pe textul biblic, decizia peninsularilor de a smulge Bibliile din mîinile catolicilor a fost considerată una catastrofică. Este în mod special meritul reprezentantului Papei în Elveția, Giovanni della Torre, că problema a fost adusă mereu în atenția autorităților de la Roma, așa încât o dispoziție mai generală pentru țările avute în vedere a fost, în cele din urmă, adoptată. Papa Clement VIII, care era el însuși în favoarea traducerii Bibliei în limba populară, a descris problema apărută în țările nordice ca „gravissimum negotium” – nu ca un abuz, așa cum Congregația Inchiziției a făcut-o mai înainte – și a însărcinat Congregația Indicelui cu obținerea unei soluții definitive. Cardinalii membri ai Congregației au hotărât, nu mai târziu de primăvara anului 1603, ca în acele țări, unde, prin reglementările legii civile, catolicii trebuiau să trăiască alături de „eretici”, să fie acordat primilor dreptul lecturii Scripturii în limba lor. Asemenea ediții catolice au contrabalansat multele traduceri de sorginte protestantă așa-zis mistificate care circulau în aceste țări. Sunt indicații că Congregația a luat în serios în mod special situația din țările germanice⁵¹, din Franța⁵², Anglia și Polonia. În Franța și Germania era chiar nevoie de o traducere nouă și bună, bazată pe Vulgata Sixto-Clementină din 1590-1592, iar realizarea acestor traduceri a fost încredințată teologilor de la Universitatea din Paris și Freiburg. Această decizie a cardinalilor Congregației Indicelui a fost ulterior aprobată de Papă, în toamna anului 1603, și a fost făcută publică în consistoriu

⁵¹ Pacea de la Augsburg (1555) stipulează că prinții germani și orașele libere aveau dreptul să impună locuitorilor religia, fie ea catolică sau luterană (*cuius regio, eius religio*); orașele libere puteau să accepte ambele confesiuni. Locuitorii care refuzau să adere la Biserica impusă de conducători puteau să emigreze.

⁵² După ani de război civil, calviniștilor francezi (sau hughenotilor) le erau acordate câteva drepturi elementare de către Edictul din Nantes (1598), precum cel al adorării, în special în enclavile lor din sudul și vestul Franței. Edictul de la Nantes a fost, în cele din urmă, revocat de Edictul de la Fontainebleau (1685).

general din iulie 1604. Ulterior, a fost comunicată nunțului.⁵³ Se pare că inclusiv Congregația Inchiziției a acceptat acest „fait accompli”, de vreme ce, în adunarea din 25 aprilie 1608, a hotărât ca „abuzul” traducerilor Bibliei în limba poporului să fie, de asemenea, tolerat în Flandra – este posibil ca Țările de Jos în întregime să fie avute în vedere aici –, căci era stabilit că „abuzul” era deja larg răspândit acolo și că prezența ereticilor în țară necesita această toleranță. (Fragnito 2007: p. 71 n. 59). Bineînțeles, aceasta nu trebuie să fie considerată ca o autorizare a unei totale libertăți a lecturii Bibliei în limbile naționale, ci, mai degrabă, ca o întoarcere la regimul impus de a patra regulă a Indicelui Tridentin, care îngăduia episcopului local sau inchiזורului să acorde consimțământul în cazuri individuale.

CONCLUZII

Privind înapoi la evoluția menționată mai devreme, aflăm că dispensa acordată de romani pentru lectura Bibliei în limba popoarelor, după publicarea Indicelui Clementin, a fost cu siguranță în vigoare în cazul catolicilor care trăiau în Germania, Elveția, Țările de Jos, Boemia, Polonia, Ungaria și Dalmația, unde, pe cât posibil, o veche tradiție a lecturii Bibliei în limbile lor continua să fie menținută. Trebuie, totuși, să observăm că producția de Biblii catolice în limbile populare a fost, în câteva țări, în descreștere în comparație cu prima jumătate a secolului al XVI-lea. Pe de altă parte, accesul controlat la lectura Bibliilor traduse în limbile naționale a fost atunci extins și la catolicii din Insulele Britanice și Franța, pentru care aceasta a însemnat, într-un anumit sens, o întoarcere la o atitudine obișnuită într-o anumită perioadă din Evul Mediu, de deschidere spre citirea Bibliei, înainte ca lupta împotriva „erezilor” să fi dat ocazia apariției, în aceste regiuni, a interzicerii sau, după caz, a reticenței față de lectura de către neclerici a textului sacru propriu-zis.⁵⁴ Catolicii din țările mediteraniene ale Italiei, Spaniei și Portugaliei au fost, totuși, în

⁵³ Despre aceste țări, vezi Fragnito 2007: pp. 68-72; Fragnito 1997: pp. 220-224. Trei documente atașate procesului verbal al acordării permisiunii, scrise de membrii sau experții Congregației, ne înfățișează motivele care au stat la baza acestei atitudini pragmatice. În primul rând, autorii au înțeles că o interdicție fără excepții a Bibliilor vernaculare ar fi o armă în mâinile protestanților, care astfel ar putea să acuze Biserica Catolică de mistificarea și ascunderea Bibliei. În plus, s-a considerat necesar, din motive apologetice și misionare, ca edițiile „eretice” să fie contrabalansate prin traduceri catolice de înaltă calitate, așa încât apelul catolicilor la edițiile protestante să fie mult diminuat. Pe de altă parte, autorii documentului menționat au înțeles că motivele care au condus la interdicția inclusă în Indice trebuie să fie luate în considerare ca un avertisment împotriva lecturii „lipsite de moderație”. Confesorii au avut misiunea să îi conștientizeze pe catolici privind prescripțiile eclesiastice și să le canalizeze interesul de lectură doar spre câteva cărți biblice, bine precizate (și nu spre întregul corpus biblic). Profitul pe care tipograful și librarii îl aveau drept urmare a comerțului cu Biblii trebuia să fie redus. În cele din urmă, o lucrare avea să fie publicată care să informeze comunitatea catolică asupra pericolului lecturii Bibliei. Cf. Molnár 2004a: p. 107.

⁵⁴ Acest lucru a fost corect observat de Fragnito 2007: pp. 72-77.

marea lor majoritate, privați de Biblii în limbile lor, ceea ce a implicat, în mod special pentru Italia, o ruptură dramatică de o lungă tradiție prin care credincioșii aveau acces direct la textul biblic în italiană. Concluzia trebuie să fie, în mod inevitabil, că reticența crescândă față de lectura Bibliei în limbile populare nu era cauzată de a patra sesiune a Conciliului din Trent (1546) și nici chiar de Indicele de la Trent (1546), ci de consecința Contra-reformei care a cuprins și unele autorități din cadrul Bisericii Catolice din secolul al XVI-lea și care a dus la neîncrederea în exercițiul spiritual al lecturii Bibliei în limbile populare, de vreme ce se apropie pericolos de mult de practica protestantă. Totuși, o asemenea atitudine nu trebuie în niciun fel generalizată sau aplicată întregii istorii a catolicismului modern timpuriu, nicidecum celui din biserica medievală.

Bibliography

- Agten 2013: Els Agten, *Francisco de Enzinas, a Reformation-minded Humanist with a Vernacular Dream: A Spanish Translation of the New Testament*, "Reformation and Renaissance Review" 14/3 (2013).
- Avenoza 2012: Gemma Avenoza, *The Bible in Spanish and Catalan*, in Marsden and Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Barbieri 1991: Edoardo Barbieri, *Le Biblie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, vol. 1 (Grandi opere, 4), Milan: Editrice Bibliografica, 1991.
- Barbieri 1999: Edoardo Barbieri, *Éditeurs et imprimeurs de la Bible en italien (1471-1600)*, in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1999.
- Barbieri 2001: Edoardo Barbieri, *Tradition and Change in the Spiritual Literature of the Cinquecento*, in Gigliola Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, trans. Adrian Belton (Cambridge Studies in Italian History and Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Bedouelle 1976: Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures* (Travaux d'humanisme et renaissance, 152), Geneva: Droz, 1976.
- Bogaert 1991: Pierre-Maurice Bogaert, *La Bible française au Moyen Âge. Des premières traductions aux débuts de l'imprimerie*, in Id. (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout: Brepols, 1991.
- Bogaert și Gilmont 1991: Pierre-Maurice Bogaert and Jean-François Gilmont, *De Lefèvre d'Étaples à la fin du XVIe siècle*, in Bogaert (ed.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout: Brepols, 1991.
- Boyle 1985: Leonard E. Boyle, *Innocent III and Vernacular Versions of Scripture*, in K. Walsh and D. Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley* (Studies in Church History: Subsidia, 4), Oxford: Blackwell, 1985.
- Caravale 2011: Giorgio Caravale, *Forbidden Prayer: Church Censorship and Devotional Literature in Renaissance Italy*, trans. P. Dawson (Catholic Christendom, 1300-1700), Farnham: Ashgate, 2011.
- Cavallera 1945: Ferdinand Cavallera, *La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente (IV^e Session)*, in *Mélanges E. Podéchar. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire*

- de la Faculté de Théologie de Lyon* (Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon, 1), Lyon: Facultés catholiques, 1945.
- CC COGD 2010: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica*, vol. 3: *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church: From Trent to Vatican II (1545-1965)*, ed. Klaus Ganzer, Giuseppe Alberigo, and Alberto Melloni (Corpus Christianorum COGD, 3), Turnhout: Brepols, 2010.
- Chambers 1983: Bettye Chambers, *Bibliography of French Bibles*, vol. 1: *Fifteenth- and Sixteenth-Century French-Language Editions of the Scriptures* (Travaux d'humanisme et Renaissance, 192), Geneva: Droz, 1983.
- Coletti 1987: Vittorio Coletti, *L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, trans. Silvano Serventi (Cerf Histoire), Paris: Cerf, 1987.
- Corbellini 2012a: Sabrina Corbellini, *Instructing the Soul, Feeding the Spirit and Awakening the Passion: Holy Writ and Lay Readers in Medieval Europe*, in Bruce Gordon and Matthew McLean (eds.), *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars and Their Readers in the Sixteenth Century* (Library of the Written Word, 20), Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Corbellini 2012b: Sabrina Corbellini, *Looking in the Mirror of the Scriptures: Reading the Bible in Medieval Italy*, in Wim François and August Den Hollander (eds.), *"Wading Lambs and Swimming Elephants": The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 257), Leuven: Peeters, 2012.
- Christman 2012: Victoria Christman, *Coram imperatore. The Publication of Francisco de Enzinas's Spanish New Testament (1543)*, in Wim François and August den Hollander (eds.), *"Wading Lambs and Swimming Elephants": The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 257), Leuven: Peeters, 2012.
- CT: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Freiburg i. Breisgau: Herder and Görres Gesellschaft, 1901- [13 vols. in 20 published; henceforth abbreviated as CT].
- Daniell 1994: David Daniell, *William Tyndale: A Biography*, New Haven, CT and London: Yale University Press, 1994.
- Daniell 2000: David Daniell, *William Tyndale, the English Bible, and the English Language*, in Orlaith O'Sullivan and Ellen N. Herron (eds.), *The Bible as Book: The Reformation* (The Bible as Book, 3), London: British Library, 2000.
- Daniell 2003: David Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven, CT and London: Yale University Press, 2003.
- De Bruin 1993: Cebus Cornelis de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*, rev. Frits G.M. Broeyer, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1993.
- De Bujanda et al. 1990: Jesús Martínez De Bujanda et al., *Index de Rome 1557, 1559, 1564: Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente* (Index des livres interdits, 8), Sherbrooke: Éditions de l'Université de Sherbrooke and Geneva: Droz, 1990.
- De Bujanda et al. 1994: Jesús Martínez De Bujanda et al., *Index de Rome 1590, 1593, 1596* (Index des livres interdits, 9), Sherbrooke: Éditions de l'Université de Sherbrooke and Geneva: Droz, 1994.
- De Castro 1565: Alphonso de Castro, *Adversus omnes haereses, libri decimi quarti ...* Paris: Michel Julien, 1565.

- Del Col 1987: Andrea Del Col, *Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento italiano*, in Adriano Prosperi and Albano Biondi (eds.), *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano: 3-5 aprile 1986*, Modena: Panini, 1987.
- Delaveau și Hillard 2002: Martine Delaveau and Denise Hillard (eds.), *Bibles imprimées du XV^e au XVIII^e siècle conservées à Paris: Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Bibliothèque de la Sorbonne, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français, Bibliothèque de la Société biblique. Catalogue collectif*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2002.
- Den Hollander 1997: A. A. den Hollander, *De Nederlandse bijbelvertalingen. Dutch Translations of the Bible 1522-1545* (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, 33), Nieuwkoop: De Graaf, 1997.
- Den Hollander 2003: A. A. den Hollander, *Verboden bijbels: Bijbelcensuur in de Nederlanden in de eerste helft van de zestiende eeuw* (Oratiereeks), Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2003.
- Den Hollander, Kwakkel și Scheepsma 2007: August den Hollander, Erik Kwakkel, and Wybren Scheepsma (eds.), *Middel nederlandse bijbelvertalingen* (Middel eeuwse Studies en Bronnen, 102), Hilversum: Verloren, 2007.
- Dove 2007: Mary Dove, *The First English Bible: The Text and Context of the Wycliffite Versions* (Cambridge studies in medieval literature, 66), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Fernández López 2003: Sergio Fernández López, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León: Universidad, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 2003.
- Fernández 2005: Luis Gil Fernández, *Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos*, "Península. Revista de Estudios Ibéricos" 2 (2005).
- Flood 1999: John L. Flood, *Les premières Bibles allemandes dans le contexte de la typographie européenne des XV^e et XVI^e siècles*, in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1999.
- Fragno 1997: Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Saggi, 460), Bologna: Il Mulino, 1997.
- Fragno 2000: Gigliola Fragnito, "Dichino Corone e rosari": *censura ecclesiastica e libri di devozione*, in Daniele Montanari (ed.), *La religione della Serenissima* (Cheiron, 33), Roma: Bulzoni Editore, 2000.
- Fragno 2001: Gigliola Fragnito, *Central and Peripheral Organization*, in Gigliola Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, trans. Adrian Belton (Cambridge Studies in Italian History and Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Fragno 2003: Gigliola Fragnito, *L'Inquisizione e i volgarizzamenti biblici*, in Agostino Borromeo (ed.), *L'Inquisizione. Atti del Simposio Internazionale*, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.
- Fragno 2007: Gigliola Fragnito, *Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)*, in Jean-Louis Quantin and Jean-Claude Waquet (eds.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne: Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu* (École pratique des hautes études. 4e section: Sciences historiques et philologiques, 5; Hautes études médiévales et modernes, 90), Geneva: Droz, 2007.
- Frajese 1998: Vittorio Frajese, *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, "Archivio italiano per la storia della pietà" 11 (1998).

- François 2004: Wim François, *Die "Ketzerplakate" Kaiser Karls in den Niederlanden und ihre Bedeutung für Bibelübersetzungen in den Volkssprache: Der "Proto-Index" von 1529 als vorläufiger Endpunkt*, "Dutch Review of Church History" 84 (2004).
- François 2005: Wim François, *La condamnation par les théologiens parisiens du plaidoyer d'Érasme pour la traduction de la Bible dans la langue vulgaire (1527-1531)*, *Augustiniana* 55 (2005).
- François 2006: Wim François, *Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians*, in A. A. den Hollander and Mathijs Lamberigts (eds.), *Lay Bibles in Europe. 1450-1800* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 198), Leuven: Peeters, 2006.
- François 2009a: Wim François, *The Condemnation of Vernacular Bible Reading by the Parisian Theologians (1523-31)*, in Wim François and A.A. den Hollander (eds.), *Infant Milk or Hardy Nourishment? The Bible for Lay People and Theologians in the Early Modern Period* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 221), Leuven: Peeters, 2009.
- François 2009b: Wim François, *Die volkssprachliche Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 120/2 (2009).
- Friedberg 1881: *Decretales Gregorii 1881: Decretales Gregorii IX Lib. V Tit. VII De Haereticis c. XII*, in *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2: *Decretalium Collectiones*, ed. Emil Friedberg, Leipzig: Tauchnitz, 1881.
- Gerson 1973: Jean Gerson, *De necessaria communione laicorum sub utraque specie*, ed. Palémon Glorieux (Œuvres complètes, 10: L'Œuvre polémique (492-530)), Paris: Desclée, 1973.
- Giacone 1999: Franco Giacone, *Du vulgaire illustre à l'illustration de la Parole: la Bible de Brucioli (1532)*, in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1999.
- Gosh 2002: Kantik Gosh, *The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 45), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gow 2005: Andrew C. Gow, *Challenging the Protestant Paradigm. Bible Reading in Lay and Urban Contexts of the Later Middle Ages*, in Thomas J. Heffernan and Thomas Burman (eds.), *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and the Renaissance* (Studies in the History of Christian Traditions, 123) Leiden: Brill, 2005.
- Gow 2009: Andrew C. Gow, *The Contested History of a Book: The German Bible of the Later Middle Ages and Reformation in Legend, Ideology, and Scholarship*, "Journal of Hebrew Scriptures" 9 (2009), pp. 2-37.
- Gow 2012: Andrew C. Gow, *The Bible in Germanic*, in Marsden and Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hillard 1999: Denise Hillard, *Les éditions de la Bible en France au XV^e siècle*, in Bertram Eugene Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1999.
- Hoogvliet 2013: Margriet Hoogvliet, *Encouraging Lay People to Read the Bible in the French Vernaculars: New Groups of Readers and Textual Communities*, "Church History and Religious Culture" 93 (2013).
- Hudson 1985: Anne Hudson, *Lollards and their Books* (Literature series, 3), London and Ronceverte: Hambledon, 1985.
- Hudson 1988: Anne Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford: Clarendon, 1988.

- Jedin 1957: Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg: Herder, 1957.
- Latré 2002: Guido Latré, *William Tyndale: Reformer of a Culture, Preserver of a Language, Translator for the Ploughboy*, in Paul Arblaster, Gergely Juhász, and Guido Latré (eds.), *Tyndale's Testament*, Turnhout: Brepols, 2002.
- Laune 1895: Alfred Laune, *Leŕevre d'Étaples et la traduction française de la Bible*, "Revue de l'histoire des religions" 32 (1895).
- Lentner 1964: Leopold Lentner, *Volksprache und Sakralsprache: Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient* (Wiener Beiträge zur Theologie, 5), Vienna: Herder, 1964.
- Leonardi 2012: Lino Leonardi, *The Bible in Italian*, in Marsden și Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Mansi 23/1779: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Ioannes Dominicus Mansi et al., vol. 23, Florence: Antonius Zatta, 1779; 2nd ed., Paris: Hubert Welter, 1903; anast repr., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.
- Mansi 25/1782: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Ioannes Dominicus Mansi et al., vol. 25, Florence: Antonius Zatta, 1782; 2nd ed., Paris: Hubert Welter, 1903; anast repr., Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.
- Marsden 2012: Richard Marsden, *The Bible in English*, in Marsden and Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge University Press, 2012.
- Marsden și Matter 2012: Richard Marsden and E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- McNally 1966: Robert E. McNally, *The Council of Trent and Vernacular Bibles*, "Theological Studies" 27 (1966).
- Molnár 2004a: Antal Molnár, *Kašičev prijevod Biblije, isusovački red i Sveta Stolica (O propalon pokušaju izdanja jedne knjige)* [*The Bible-translation of Bartol Kašič, the Jesuits and the Holy See (In search of a failed publication)*], "Povijesni Prilozi/Historical Contributions" 26 (2004).
- Molnár 2004b: Antal Molnár, *Le traduzioni cattoliche della Bibbia in lingua croata ed ungherese e l'inquisizione romana*, in Péter Sárközy și Vanessa Martore (eds.), *L'eredità classica in Italia e in Ungheria dal rinascimento al neoclassicismo*. Atti del X convegno di studi promosso e organizzato dall'Accademia Ungherese delle Scienze in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Budapest, 18–20 ottobre 2001, Budapest: Universitas, 2004.
- Nelson 1999: Jonathan L. Nelson, "Solo Salvador": *Printing the 1543 New Testament of Francisco de Enzinas (Dryander)*, "Journal of Ecclesiastical History" 50 (1999).
- Nobel 2011: Pierre Nobel, *La traduction biblique*, in Claudio Galderisi și Vladimir Agrigoroaie (eds.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e–XV^e siècles): Étude et répertoire*, vol. 1, Turnhout: Brepols, 2011.
- Poleg 2013: Eyal Poleg, *Wycliffite Bibles as Orthodoxy*, in Sabrina Corbellini (ed.), *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages: Instructing the Soul, Feeding the Spirit and Awakening the Passion* (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 25), Turnhout: Brepols, 2013.
- Posthumus Meyjes 1999: Guillaume H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*, trans. J.C. Grayson (Studies in the History of Christian Thought, 94), Leiden: Brill, 1999.
- Prosperi 2010: Adriano Prosperi, *Biblia*, in Adriano Prosperi et al. (eds.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. 1, Pisa: Edizioni della Normale, 2010.

- Reinhardt 1976: Klaus Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae; Subsidia, 7), Salamanca: Universidad Pontificia, 1976.
- Sneddon 2012: Clive R. Sneddon, *The Bible in French*, in Marsden and Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge University Press, 2012.
- Tallon 2000: Alain Tallon, *Le concile de Trente* (Cerf Histoire) Parijs: Cerf, 2000.
- Tanner și Alberigo 1990: *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2: *Trent to Vaticanum II*, ed. Norman P. Tanner and Giuseppe Alberigo, London: Sheed & Ward and Washington: Georgetown University Press, 1990.
- Watson 1995: Nicholas Watson, *Censorship and Cultural Change in Late Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409*, "Speculum" 70 (1995).

Traducere din engleză de Sabina-Nicoleta Rotenștein

FUNDAMENTELE CRISTOLOGICE ALE MORALEI CREȘTINE

FRANCISCA SIMONA KOBIELSKI

*Universitatea din București
franciscakobielski@yahoo.com*

Abstract: The new forthcoming of the kingdom which Jesus speaks and whose proclamation is a distinctive aspect of his message, is He. The coming of the kingdom of God is the establishment of the law of love and judgment of sin. Beatitudes express what discipleship means, they become more concrete and real as it is complete the dedication to the service of the disciple. Their significance is proclaimed in life, suffering and mysterious joy of the disciple who gave himself totally to the Lord. Thus it is known another truth: Christological character – a disciple of Christ is tied to the mystery, his life is in communion with Him. The Beatitudes are the transposition of the cross and resurrection in the disciples' life. In the Sermon on the Mount, Jesus speaks to his people, Israel, as the first bringer of promise, entrusting it the new Torah, opens it in such a way so as to become possible in Israel and the other peoples for a new family of God to be born.

Keywords: kingdom of God, happiness, preaching, law, proclamation, mystery, Sermon of the Mount, communion, cross.

1. VESTIREA ÎMPĂRĂȚIEI LUI DUMNEZEU

După relatarea botezului și a ispitirii lui Isus, Sfântul Marcu descrie începutul activității lui Isus cu aceste cuvinte: *După ce Ioan a fost închis, Isus a venit din Galileea, predicând evanghelia lui Dumnezeu și spunând: S-a împlinit timpul și împărăția lui Dumnezeu este aproape! Convertiți-vă și credeți în Evanghelie!*, definind în același timp conținutul esențial al vestirii sale (Mc. 1:14 și urm.). Și Matei rezumă astfel activitatea lui Isus în Galileea: *El străbătea toată Galileea, învățând în sinagogile lor, predicând evanghelia împărăției și vindecând orice boală și orice suferință în popor* (Mt. 4:23; 9:35). Ambii evangheliști definesc vestirea lui Isus „Evanghelie”¹. Conținutul central al Evangheliei este:

¹ Acest cuvânt aparține limbajului împăraților romani care se considerau stăpâni ai lumii, salvatorii și răscumpărătorii ei. Proclamările care proveneau de la împărat se numeau „evanghelii”, independent dacă conținutul lor era plăcut sau nu. Ceea ce vine de la împărat – era ideea de bază – este mesaj mântuitor, nu este doar știre, ci transformare a lumii spre

Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Este pus un termen în timp, se întâmplă ceva nou și se cere de la oameni un răspuns la acest dar: convertire și credință. Centrul acestei comunicări este vestirea împărăției lui Dumnezeu. De fapt, această vestire reprezintă centrul cuvântului și activității lui Isus.

În Isus conceptele „evangelie” și „împărăția lui Dumnezeu” („împărăția cerurilor”, „domnia lui Dumnezeu”) sunt în mod inseparabil împletite (*cf.* Mc. 1:15). Împărăția lui Dumnezeu este Dumnezeu însuși. Pentru aceasta, când Isus spune: *împărăția lui Dumnezeu este aproape*, aceasta înseamnă mai ales că Dumnezeu însuși este aproape. Mesajul lui Isus este, în acest sens, foarte simplu; este anunțul lui Dumnezeu prezent, viu, aproape de noi (*cf.* Gnlika 1990: 87-165). Dumnezeu este tema practică și realistă pentru om atunci și mereu. Ca apostoli ai lui Cristos trebuie să dăm oamenilor ceea ce au nevoie mai presus de toate: comuniunea cu Dumnezeul cel viu. Dumnezeu este aici, este la poartă și bate. Dumnezeu este primul cuvânt al evangheliei care transformă viața noastră întregă, numai dacă credem.

Înainte de a aprofunda cuvintele lui Isus, pentru a putea înțelege mesajul său, acțiunile și pătimirea sa, este necesar să vedem cum a fost interpretat cuvântul „împărăție” de-a lungul istoriei Bisericii. Astfel, la sfinții Părinți putem distinge trei dimensiuni în explicarea acestui cuvânt cheie, afirmă Joseph Ratzinger. Prima dimensiune este cea cristologică. Origene l-a denumit pe Isus *autobasileia*, adică împărăția în persoană. Însuși Isus este „împărăția”; împărăția nu este un lucru, nu este un spațiu de stăpânire ca împărățiile lumii. Este persoană, este El. Expresia „împărăția lui Dumnezeu” ar fi, ea însăși, o cristologie ascunsă. Cu modul în care vorbește despre „împărăția lui Dumnezeu”, El îi conduce pe oameni la enormitatea faptului că în El este prezent însuși Dumnezeu în mijlocul oamenilor, că El este prezența lui Dumnezeu. O a doua linie interpretativă a semnificației expresiei „împărăția lui Dumnezeu” este cea pe care am putea s-o definim „idealistă” și mistică; ea vede împărăția lui Dumnezeu plasată în mod esențial în interioritatea omului. Și acest curent interpretativ a fost inaugurat tot de Origene. Ideea este clară: „împărăția lui Dumnezeu” nu este o împărăție în felul împărățiilor lumii; locul său este interioritatea omului, acolo crește și de acolo acționează. O a treia dimensiune în interpretarea împărăției lui Dumnezeu am putea s-o definim eclesială: împărăția lui Dumnezeu și Biserica sunt puse în raport între ele în diferite moduri și apropiate mai mult sau mai puțin una de alta (Ratzinger 2010: 57-58).

Așadar, Isus a vestit împărăția lui Dumnezeu, nu o împărăție oarecare. Este adevărat că Matei vorbește despre „împărăția cerurilor”, însă cuvântul „cer” este echivalentul cuvântului „Dumnezeu” pe care iudaismul, din respect față de misterul lui Dumnezeu, în general l-a evitat, cu referință la porunca a doua. Prin urmare, cu expresia „împărăția cerurilor” nu este anunțat un lucru care se află în lumea de

bine. Evangheliștii reiau acest cuvânt, pentru că vor să spună că ceea ce împărății, care se erijează în zei, pretind în mod greșit, aici se întâmplă cu adevărat; un mesaj autoritar, care nu este numai cuvânt, ci realitate.

dincolo, ci se vorbește despre Dumnezeu care este tot așa de mult aici pe pământ cât este și sus în cer – care transcende în mod infinit lumea noastră, dar este și total intim ei (Ratzinger 2010: 62). Mai trebuie amintită aici o observație lingvistică importantă: rădăcina ebraică *malkut* „este un *nomen actionis* și înseamnă ca și cuvântul grec *βασιλεία* exercitarea stăpânirii, faptul de a fi stăpân (al regelui)” (Stuhlmacher 1992-1999: 67). Nu se vorbește despre o „împărăție” viitoare sau care trebuie să fie instaurată, ci despre suveranitatea lui Dumnezeu asupra lumii care, în mod nou, devine realitate în istorie.

Cu cuvinte mai explicite, putem spune: vorbind despre împărăția lui Dumnezeu, Isus îl vestește pur și simplu pe Dumnezeu, adică pe Dumnezeul cel viu, care este în stare să acționeze în mod concret în lume și în istorie și chiar acum acționează. Ne spune: Dumnezeu există. De asemenea: Dumnezeu este cu adevărat Dumnezeu, adică El ține în mână frâiele lumii. În acest sens, mesajul lui Isus este foarte simplu, este total teocentric. Aspectul nou și exclusiv al mesajului său constă în faptul că El ne spune: Dumnezeu acționează acum – aceasta este ora în care Dumnezeu, într-un mod care merge dincolo de orice modalitate precedentă, se revelează în istorie ca însuși Stăpânul ei, ca Dumnezeul cel viu. De aceea traducerea „împărăția lui Dumnezeu” este inadecvată, ar fi mai bine să se vorbească despre faptul de „a fi Stăpân” al lui Dumnezeu sau despre stăpânirea lui Dumnezeu.

Conținutul mesajului lui Isus despre „împărăție” pornind de la contextul său istoric se bazează pe Vechiul Testament, pe care El îl citește în mișcarea sa progresivă de la începuturi cu Abraham până la ora sa (ora crucificării) ca pe o totalitate, care conduce direct la Isus. Înainte de toate sunt așa-numiții Psalmi ai întronării, care proclamă regalitatea lui Dumnezeu (YHWH), o regalitate înțeleasă drept cosmică-universală și pe care Israel o primește în atitudine de adorație (*cf.* Ps. 47; 93; 96; 97; 98; 99). Vedem că stăpânirea lui Dumnezeu, suveranitatea sa asupra lumii și asupra istoriei, merge dincolo de moment, dincolo de istorie și o transcende; dinamica sa duce istoria dincolo de ea însăși (Ratzinger 2010: 63-64).

De mesajul lui Isus despre împărăție aparțin afirmații care exprimă sărăcia acestei împărății în istorie: este ca un grăunte de muștar, cea mai mică dintre toate semințele. Este ca plămada, o cantitate minimă față de grămada de aluat, dar determinantă pentru rezultatul definitiv. Este asemănată în mod repetat cu sâmbânța care este aruncată în ogorul lumii și îndură destine diferite: este ciugulită de păsări, sufocată sub spini sau, dimpotrivă, coace până când aduce mult rod (*i.* Sesboüé 2011: 232-233).

Tema „împărăției lui Dumnezeu” pătrunde întreaga predică a lui Isus. De aceea putem s-o înțelegem numai din totalitatea mesajului său. Dacă ne îndreptăm atenția spre unul din textele centrale ale vestirii lui Isus, Predica de pe munte², vom găsi

² Evanghelia după Matei regroupează în trei capitole (5:1-7:28) învățătura inaugurală a lui Isus sub forma unui lung discurs ținut pe munte. Împărăția lui Dumnezeu este descrisă în manieră paradoxală. Descrierea sa se deschide cu proclamarea a opt fericiri, adică a opt promisiuni de fericire care par să ia prin surprindere fericirile umane, numai pentru plăcerea

dezvoltate acolo temele atinse. Atunci ne va apărea clar mai ales faptul că Isus vorbește mereu ca Fiul, că raportul dintre Tată și Fiul este mereu pe fundalul mesajului său. În acest sens, Dumnezeu ocupă mereu locul central în cuvântare; dar tocmai pentru că Isus însuși este Dumnezeu Fiul, toată predica sa este vestire a misterului său, este cristologie, adică discurs despre prezența lui Dumnezeu în propria sa acțiune și existență. Și vom vedea că acesta este punctul care cere o decizie și că, de aceea, acesta este punctul care conduce la cruce și la înviere (Ratzinger 2010: 65-68).

Isus nu a învățat nimic din ceea ce nu a pus în practică el însuși, plătind chiar cu propria persoană. Programul discursului de pe munte este, fără îndoială, o utopie, dar Isus i-a realizat personal toate punctele. În proclamarea paradoxală a fericirilor, Isus îi declara fericiți pe cei care au renunțat la bucuriile imediate ale lumii pentru sosirea împărăției, cei care suferă și care sunt persecutați pentru dreptate. Or, în fața fiecărei fericiri se poate pune un text din Evanghelii care se referă la Isus însuși: el este săracul prin excelență, care nu are unde să-și plece capul (cf. Mt. 8:20). El este blând și smerit cu inima (Mt. 11:29). Nu îi este teamă să plângă nu numai pentru Lazăr, prietenul său decedat (cf. In. 11:35), dar chiar și pentru Ierusalim, care respinge dorința lui de a aduna cetatea așa cum își adună cloșca puii în jurul ei (cf. Mt. 23:37). El este milostivirea prin excelență și nu condamnă. Luptă pentru dreptate și pentru adevăr. Va fi persecutat până la moarte. Isus vestește împărăția care va transforma fața acestei lumi: nu numai că o vestește, dar adaugă deja la aceasta semnele, vindicând pe toți pe care îi întâlnea (cf. Mt. 8:16-17) (Sesboüé 2011: 234).

2. PREDICA DE PE MUNTE

„Predica de pe munte” este primul din cele cinci mari discursuri ale Sfântului Evanghelist Matei care au ca temă Împărăția cerurilor, adică Împărăția lui Dumnezeu, și care constituie structura de bază a acestei evanghelii. După „Predica

de a o face. Nu numai blândețea, foamea după dreptate, milostivirea, curăția inimii și lucrarea de pace sunt numite fericite, dar chiar și sărăcia, lacrimile și nedreapta persecuție. Nu numai că aceste suferințe sunt un bine în sine, dar chiar reprezintă un timp de trecere necesară pentru instaurarea împărăției, care nu va veni fără o luptă împotriva puterilor răului. Această prefață arată că Isus nu-și face nicio iluzie despre condițiile realizării sale. Exigențele împărăției se raportează la decalogul proclamat de Moise, dar intenționează să meargă mai departe. Nu numai că nu trebuie să seucidă, dar nici să se țină mânia împotriva propriului frate. Trebuie să se caute împăcarea cu propriul dușman și să nu se săvârșească adulter, nici cu trupul, nici cu inima. Nu trebuie să se jure „în zadar” pe numele lui Dumnezeu. Trebuie să se renunțe la legea talionului pentru a se deschide la milostivire și la generozitate, iubind chiar și pe proprii dușmani. Se va face pomană cu maximă discreție posibilă: „Stânga ta să nu știe ce face dreapta”. Se va ruga în taină și se va avea la dispoziție noua rugăciune învățată de Isus, *Tatăl Nostru*. Se va ști să se facă post, fără a o face la vedere. Se va avea încredere în Dumnezeu. Realizarea acestui program înseamnă să-ți edifice propria viață pe stâncă. În acest prim discurs se aude un apel la dreptate și corectitudine, ca, de altfel, și la caritate (cf. Sesboüé 2011: 230-231).

de pe munte” găsim, în ordine: discursul despre misiune, parabolele despre Împărăție, discursul eclezial, discursul escatologic. Aceste cinci cateheze au toate ca temă Împărăția lui Dumnezeu, desfășurând nucleul central al mesajului lui Isus, adevărata substanță a predicării sale. „Predica de pe munte” se extinde fără întrerupere pe 107 versete, realizând cel mai vast complex unitar de spuse ale lui Isus din cele patru evanghelii canonice (cf. Danieli 1988: 132).

În Evanghelia după Matei, relatarea ispitirilor este urmată de o scurtă dare de seamă cu privire la începutul activității publice a lui Isus. În ea, Galileea este prezentată în mod expres ca „Galileea neamurilor”, locul vestit de către profeți (cf. Is. 8:23; 9:1) pentru apariția „luminii mari” (cf. Mt. 4:15 și urm.). Matei răspunde în acest mod surprinzător: mântuitorul nu vine din Ierusalim și din Iudeea, ci dintr-o fâșie de pământ care era considerată a fi pe jumătate păgână. Tocmai acest amănunt este însăși dovada misiunii divine a lui Isus. Deja de la început, Matei recurge la Vechiul Testament până în detaliile aparent minime în favoarea lui Isus. Cu privire la predica lui Isus există, înainte de toate, indicația esențială de conținut, care vrea să dea o sinteză globală a mesajului său: *Converțiți-vă, pentru că s-a apropiat Împărăția cerurilor* (Mt. 4:17). Apoi este chemarea celor Doisprezece în care Isus vestește și începe reînnoirea poporului celor douăsprezece triburi, noua convocare a lui Israel. Deja aici devine clar că Isus nu este numai învățător, ci și răscumpărător al omului în întregimea sa. Isus care învață este și cel care vindecă (cf. Radermarkers 1972: 98).

2.1. MOISE, PREFIGURARE A LUI ISUS

În această mare compoziție în formă de cuvântare, Matei ni-l prezintă pe Isus ca pe noul Moise. Versetul introductiv (Mt. 5:1) este mult mai mult decât o ramă mai mult sau mai puțin întâmplătoare: *Văzând mulțimile, Isus s-a urcat pe munte și, după ce s-a așezat, s-au apropiat de el discipolii săi. Și, deschizându-și gura, îi învăța...* Isus se așează, expresie a autorității învățătorului; ia loc la „catedra” muntelui. Mai departe va vorbi ca rabinii care stau la catedra lui Moise și pentru aceasta au autoritate: învățătura lor trebuie să fie ascultată și primită, chiar dacă viața lor o contrazice (cf. Mt. 23:2), chiar dacă ei înșiși nu sunt autoritate, ci primesc autoritate de la altcineva. Isus stă la „catedră” ca învățător al lui Israel și ca învățător al omenirii în general. De fapt, Matei, folosind cuvântul *discipoli*, nu restrânge cercul destinatarilor cuvântării, ci îl lărgeste. Oricine ascultă și primește Cuvântul poate deveni un „discipol”. În viitor vor conta ascultarea și urmarea, nu proveniența. Oricine este posibil să devină discipol, chemarea este pentru toți: astfel, pe baza ascultării Cuvântului se formează un Israel mai amplu, un Israel reînnoit care nu-l exclude și nu-l abolește pe cel vechi, ci îl depășește, deschizându-l spre universal. Isus stă la „catedra” lui Moise, dar nu ca învățătorii, care sunt formați în școli pentru funcția lor; stă acolo ca cel mai mare Moise, care extinde Alianța la toate popoarele. Iată clar semnificația muntelui. Evanghelistul nu ne spune despre care deal din Galileea este vorba, dar datorită faptului că este locul cuvântării lui Isus, acesta este pur și simplu „muntele”, noul Sinai. „Muntele” este locul rugăciunii lui Isus, al faptului de a sta față către față cu Tatăl; tocmai pentru aceasta este și locul învățaturii sale, care provine din acest

schimb intim cu Tatăl. „Muntele” își dovedește astfel de la sine identitatea sa ca noul, definitivul Sinai. Evoluția experienței de la Sinai, acordată lui Ilie, care simțise trecerea lui Dumnezeu nu în vântul puternic, nici în cutremur și nici în foc, ci într-o dulce adiere (cf. 1 Re. 19:1-13), își are aici împlinirea. Puterea lui Dumnezeu se manifestă acum în blândețea sa, măreția sa, în simplitatea și apropierea sa, în realitate nefiind mai puțin enormă. Ceea ce înainte se exprimase în vânt puternic, cutremur și foc, acum ia forma crucii, a Dumnezeului suferind, care ne cheamă să intrăm în acest foc misterios, focul iubirii răstignite: *Feriți-vă sunteți când vă vor insulta, vă vor persecuta...* (Mt. 5:11). În fața puterii revelației de pe Sinai, poporul așa de tare s-a înspăimântat, încât i-a cerut lui Moise : *Vorbește-ne tu și noi te vom asculta, dar să nu ne vorbească Dumnezeu, altminteri vom muri!* (Ex. 20:19). Dumnezeu vorbește acum foarte de aproape, ca om oamenilor, acum coboară până în adâncul suferințelor lor, dar tocmai asta îi va face pe cei care-l ascultă și se cred discipoli să spună: *Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?* (In. 6:60). Scandalul crucii este pentru mulți mai greu de suportat decât era odinioară tunetul de pe Sinai pentru israeliți. Ei aveau dreptate să spună că dacă va vorbi Dumnezeu cu noi „vom muri” (Ex. 20:19). Fără un „a muri”, fără naufragierea a tot ceea ce este numai al nostru, nu există comuniune cu Dumnezeu, nu există răscumpărare. Putem spune clar că „Predica de pe munte” este noua Torah, adusă de Isus. Moise putuse să aducă Torah a lui numai din cufundarea în întunericul lui Dumnezeu pe munte; și pentru Torah lui Isus sunt cerute în prealabil cufundarea în comuniunea cu Tatăl, urcările intime ale vieții sale, care continuă în coborârile în comuniunea de viață și de suferință cu oamenii.

2.2. „CUVÂNTAREA DE PE MUNTE” ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI LUCA

Sfântul Luca ne transmite o versiune mai concisă a „Cuvântării de pe munte” cu alte accente. Pe el, care scrie pentru creștinii proveniți din păgânism, îl interesează mai puțin să-l prezinte pe Isus ca pe noul Moise și cuvântul său ca pe Torah definitivă. „Predica de pe munte” la Luca este precedată imediat de chemarea celor Doisprezece apostoli, chemare pe care el o prezintă ca rod al unei nopți petrecute în rugăciune și o plasează pe munte, locul obișnuit de rugăciune al lui Isus. După acest eveniment așa de fundamental pentru drumul lui Isus, Domnul coboară de pe munte, împreună cu apostolii abia aleși și prezentați cu numele lor, și se oprește în picioare în câmpie. Pentru Luca, faptul de a sta în picioare este expresia maiestății și a autorității lui Isus, locul de câmpie este expresia vastității la care Isus trimite cuvântul său, vastitate pe care Luca o subliniază după aceea, când ne spune că, în afară de cei Doisprezece cu care coborâse de pe munte, era prezentă o *mare mulțime de discipoli și mult popor din toată Iudeea, din Ierusalim și din regiunea Tirului și a Sidonului, de lângă mare, au venit ca să-l asculte și să fie vindecați de bolile lor* (Lc. 6:17 și urm.) (Ratzinger 2010: 69-73).

În semnificația universală a cuvântării, făcută perceptibilă de acest scenariu, totuși este specific ca Luca, asemenea lui Matei, să spună după aceea: *Ridicându-și ochii spre discipolii săi, a spus...* (Lc. 6:20). Sunt valabile cele două aspecte: „Predica de pe munte” este îndreptată către toată lumea, în prezent și în viitor, dar cere totuși

ucenicia și poate să fie înțeleasă și trăită numai în urmărirea lui Isus, în faptul de a merge împreună cu El.

Așa cum observăm, făcând paralelă între cele două prezentări, în locul celor nouă Fericiri la Matei, Luca are numai patru, și chiar și conținutul Fericirilor este prezentat prescurtat. El, scrie de exemplu, numai despre *săraci* și nu, ca Matei, despre *săraci în dub*. Probabil că Matei, ca învățător, a pus accentul pe o realitate completă, în timp ce Luca era obișnuit cu formele scurte, din cauza situației misiunii lui. În orice caz, Luca îl completează pe Matei într-un mod valoros, și anume prin faptul că notează Fericirea celor care plâng, care lipsește la Matei (cf. Maier 1999: 254).

Predica, așa cum ne-o prezintă în evanghelia sa Matei, se vrea a fi un mesaj în care exigența este radicală, în care duritatea timpurilor amenință constanța și totalitatea angajamentului creștin. Discursul vizează o comunitate care cunoaște persecuția și, poate, o încetineală în fervoare. Biserica lui Matei avea nevoie de acest limbaj în care suflă speranța lui Mesia și voința Tatălui care este în cer (cf. Trilling 1971: 102). În perspectiva Împărăției, exigențele etice primesc dinamismul lor escatologic, seriozitatea și radicalitatea lor. Revelarea voinței lui Dumnezeu este făcută omului, care primește vestea cea bună a eliberării sale: eliberat pentru a asculta integral de unicul Domn și eliberat pentru a iubi în mod activ și necondiționat pe aproapele frate (cf. Fabris 1982: 110).

„Predica de pe munte” nu sugerează condițiile pentru o „stare de perfecțiune”, ci, pur și simplu, clauza pentru a fi creștini. Nu privește o categorie de persoane, ci pe discipolii lui Isus (cf. Spinetoli 1983: 131). Este un discurs „pentru discipoli”, în sensul că este valabil pentru cei cărora le este adresată chemarea lui Isus de a-l urma. Astfel este precizată validitatea universală și atemporală pentru creștini. Realitatea că Matei nu se gândește numai la cei Doisprezece ne-o revelează și faptul că el nu a relatat încă alegerea lor. Discursul de pe munte are intenția de a cita condițiile necesare pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu și, prin urmare, trebuie să aibă o validitate universală (cf. Schmid 1965: 104 și 208).

3. FERICIRILE

Fericirile sunt prezentate adesea ca antiteza neotestamentară la Decalog, ca etica cea mai înaltă a creștinilor în comparație cu poruncile din Vechiul Testament. Această interpretare răstălmăcește complet sensul cuvintelor lui Isus. Isus a considerat mereu ca sigură valabilitatea Decalogului (cf. Mc. 10:19; Lc. 16:17). „Predica de pe munte” reia poruncile din cea de a doua tablă și le aprofundează, nu le abolește (cf. Mt. 5:21-48); chiar Isus a afirmat-o: *Să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții: Nu am venit să desființez, ci să împlinesc. Căci, adevăr vă spun, mai înainte de a trece cerul și pământul, nici o iotă și nici o linioară nu va dispărea din Lege, până ce nu se vor împlini toate* (Mt. 5:17 și urm.).

Fericirile se inserează într-o lungă tradiție de mesaje veterotestamentare pe care le găsim, de exemplu, în Psalmul 1 și în textul paralel din Ieremia 17:7 și urm.

Cadrul pe care Luca îl dă „Cuvântării de pe munte” clarifică destinația deosebită a Fericirilor lui Isus: *Ridicându-și ochii discipolii săi...* Fiecare afirmație din Fericiri se naște din privirea îndreptată spre ucenici. Ele descriu starea efectivă a ucenicilor lui Isus: sunt săraci, înfomețați, triști, detestați și persecutați (*cf.* Lc. 6:20 și urm). Trebuie înțelese ca niște calificative practice, dar și teologice, ale ucenicilor, ale celor care l-au urmat pe Isus și au devenit familia sa. Referitor la comunitatea ucenicilor lui Isus, Fericirile reprezintă niște paradoxuri: criteriile lumești sunt răsturnate imediat ce realitatea este privită în perspectiva corectă, adică din punctul de vedere al scării lui Dumnezeu de valori, care este diferită de scara de valori a lumii. Tocmai cei care, conform criteriilor lumești, sunt considerați săraci și pierduți sunt adevărații norocoși, binecuvântații, și se pot bucura în pofida tuturor suferințelor lor. Fericirile sunt promisiuni în care strălucește noua imagine a lumii și a omului pe care Isus o inaugurează, „răsturnarea valorilor”. Sunt promisiuni escatologice; totuși, această expresie nu trebuie înțeleasă în sensul că bucuria pe care o vestesc este mutată într-un viitor infinit de îndepărtat sau exclusiv în lumea de dincolo. Dacă omul începe să privească și să trăiască pornind de la Dumnezeu, dacă merge în compania lui Isus, atunci trăiește conform unor criterii noi și atunci un pic din *éshaton*, din ceea ce trebuie să vină, este deja prezent acum.

Paradoxurile prezentate de Isus în Fericiri exprimă adevărata situație a credinciosului în lume, care a fost descrisă de către Sf. Paul în mod repetat în lumina experienței sale de viață și de suferință ca apostol (*cf.* 2 Cor. 6:8-10). Ceea ce în Fericirile din Evanghelia după Luca este cuvânt de mângâiere și de promisiune, în Paul este experiența trăită a apostolului. Paul se simte „pus pe ultimul loc” ca un condamnat la moarte, care a devenit spectacol pentru lume, fără patrie, insultat, calomniat (*cf.* 1 Cor. 4:9-13). Cu toate acestea, el experimentează o bucurie infinită; exact ca acela care s-a dat, care s-a oferit pe sine însuși pentru a-l duce pe Cristos, el experimentează conexiunea intimă de cruce și înviere (*cf.* 2 Cor. 4:11). În trimișii săi Cristos continuă să sufere, locul său este mereu crucea, dar totuși El este în mod irevocabil Cel Înviat. Și chiar dacă trimisul lui Isus în această lume este cufundat încă în pătimirea lui Isus, totuși este perceptibilă strălucirea învierii care aduce o bucurie, o „fericire” mai mare decât fericirea pe care el a putut să o simtă înainte pe căile lumești. În paradoxurile experienței de viață a lui Paul, care corespund paradoxurilor din Fericiri, se manifestă aceeași realitate pe care Ioan o experimentase în mod diferit, calificând crucea Domnului ca „ridicare”, întronare în înălțimile lui Dumnezeu. Ioan reunește într-un singur cuvânt crucea și învierea, crucea și ridicarea, deoarece pentru el în realitate una este inseparabilă de cealaltă. Crucea este actul „exodului”, actul acelei iubiri care se ia în serios până la extrem și merge până „la sfârșit” (In. 13:1), și pentru aceasta ea este locul gloriei, locul adevăratului contact și al adevăratei uniri cu Dumnezeu, care este Iubire (*cf.* 1In. 4:7.16). În această viziune a lui Ioan este, deci, în cele din urmă condensată și făcută accesibilă înțelegerii noastre semnificația paradoxurilor din „Predica de pe munte”.

Privirea asupra lui Paul și Ioan ne-au făcut clare două adevăruri: Fericirile exprimă ceea ce înseamnă ucenicia; ele devin cu atât mai concrete și reale cu cât este

mai completă dăruirea pentru slujire din partea ucenicului, așa cum putem experimenta în mod exemplar în Paul. Semnificația lor nu poate fi explicată numai în mod teoretic: este proclamată în viața, în suferința și în bucuria misterioasă a ucenicului, care s-a dăruit în întregime urmării Domnului. Astfel se face cunoscut cel de-al doilea adevăr: caracterul cristologic al Fericirilor. Ucenicul este legat de misterul lui Cristos, viața sa este cufundată în comuniunea cu El: *Nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăiește în mine* (Gal. 2:20). Fericirile sunt transpunerea crucii și învierii în existența ucenicilor; ele au valoare pentru ucenic pentru că înainte au fost realizate în mod prototipic în Cristos însuși.

Acest lucru devine și mai clar în formularea Fericirilor din textul lui Matei, unde ne dăm seama că Fericirile sunt o biografie interioară ascunsă a lui Isus, un portret al figurii sale. El, care nu are unde să-și rezeme capul (*cf.* Mt. 8:20), este adevăratul sărac; El, care poate spune despre sine: *veniți la mine pentru că sunt blând și smerit cu inima* (*cf.* Mt. 11:29), este adevăratul blând; este adevăratul curat cu inima și pentru aceasta îl contemplă fără încetare pe Dumnezeu. Este făcătorul de pace, este Cel care suferă iubire față de Dumnezeu: în Fericiri se manifestă misterul lui Cristos însuși și ele ne cheamă la comuniunea cu El. Dar tocmai datorită acestui caracter cristologic ascuns, Fericirile sunt semnale care arată drumul Bisericii, care trebuie să recunoască în ele modelul său, indicații pentru urmarea care îl interesează pe fiecare credincios, chiar dacă în mod diferit, în funcție de multitudinea vocațiilor (Ratzinger 2010: 74-76).

4. DESCRIEREA FERICIRILOR DIN PERSPECTIVA CELOR DOI EVANGHELIȘTI MATEI ȘI LUCA

4.1. CELE PATRU FERICIRI COMUNE

În ceea ce privește fericirile din Lc. 6 și Mt. 5, declarațiile de fericire sunt legate de anunțul escatologic al venirii Împărăției, împărăție care se face prezentă în Isus. De aici și caracterul mesianic al fericirilor din Noul Testament. Asemănările macarismelor lucane cu tradiția profetico-apocaliptică se sprijină pe alte două considerente: asocierea declarațiilor „vai vouă” cu declarațiile de fericire (6:20-26), absentă în literatura sapiențială, dar prezentă în unele texte profetice și apocaliptice: faptul că beneficiarii declarațiilor au fost numiți „fericiți” fără să fie puse condiții etice. Dimpotrivă, cazul fericirilor din Evanghelia după Matei este mai complex. Având un accent clar escatologic, ele conțin și o dimensiune etică, care le situează în tradiția fericirilor sapiențiale din Vechiul Testament. Chiar dacă, plecând de la antecedentele lor veterotestamentare, se poate explica forma literară a fericirilor din „Predica de pe munte” și „Predica de pe câmpie”, totuși fericirile evanghelice conțin unele trăsături specifice ce nu pot fi explicate în totalitate pornind de la Vechiul Testament (*cf.* Dupont 1969: 300).

Cele patru fericiri care sunt în Luca se află și în textul din Matei, dar textul mateean modifică substanțial două: pe cele referitoare la cei săraci cu duhul și la cei

căroră le este foame și sete de dreptate. Matei are cinci fericiri proprii: cei blânzi, cei milostivi, cei cu inima curată, făcătorii de pace și cei persecutați pentru dreptate.

4.2. ELEMENTE COMUNE FERICIRILOR LUI MATEI ȘI LUCA

Fericirile în Luca și Matei conțin trei elemente: declarația de fericire, condiția fericirii și motivul fericirii. Primul element și al treilea nu diferă în mod semnificativ în Luca și Matei

Împărăția – Motivul fericirii este deținerea Împărăției, conform primei fericiri din Luca și primei și celei de a opta din Matei. Celelalte fericiri recurg la alte expresii, alte imagini, dar care nu sunt decât variante pentru a denumi Împărăția și a explicita multiplele ei bogății. În realitatea sa pozitivă Împărăția este Viața, Viața în plinătate. Este prezența eficace a lui Dumnezeu care instaurează și face să crească comunitatea oamenilor cu el și între ei. Realitatea Împărăției este în același timp prezentă și viitoare. Această eră nouă de har este deja începută în lumea noastră odată cu venirea lui Isus, dar ea nu-și va atinge plinătatea decât la sfârșitul istoriei noastre umane, atunci când toate puterile răului vor fi distruse. Textul fericirilor exprimă bine această tensiune între „deja” și „încă nu” a împărăției. Împărăția este nu numai o promisiune, ci o realitate pe care o dețin deja, deși în mod imperfect, subiecții calificați. Dumnezeu, deja, s-a făcut aproape de ei și a intrat în relație de prietenie cu ei. Ei pot fi deci „fericiți” (cf. Benoit / Boismard 1972: 127).

Fericiți – Declarația de fericire trebuie înțeleasă plecând de la partea finală a fericirilor, care exprimă motivul sau fundamentul fericirii. Destinatarii sunt fericiți în virtutea faptului că ei fac parte deja din împărăția care a început (Mt. 5:3-10; Lc. 6:20), dar mai sunt fericiți, de asemenea, în virtutea viitorului plin de speranță care se deschide în fața lor (Mt. 5:4-9; 11-12; Lc. 6:21-23). Fericirile se adresează unor categorii de persoane caracterizate de situația lor (Lc.) sau de dispozițiile lor interioare (Mt.). Deoarece condițiile puse sunt diferite în Luca și în Matei, motivul fericirii trebuie înțeles diferit în fiecare versiune. Săracii, flămânzii și cei care plâng (Lc.) nu sunt fericiți de starea lor de sărăcie, care rămâne întotdeauna un rău, ci datorită iubirii privilegiate pe care Dumnezeu o manifestă față de ei și promisiunii că într-o zi situația lor se va schimba: ei nu vor mai simți foame și vor fi săturați pe deplin. În Evanghelia lui Matei, fericirea este în relație cu dispozițiile subiective recerute de la candidați. Fără îndoială, aceștia sunt fericiți din cauza prezenței și a promisiunii lui Dumnezeu, ca în fericirile din Luca. Dar ei sunt asigurați de această prezență și de această promisiune tocmai în virtutea realității pe care o trăiesc. Fericirea este inseparabilă de dispozițiile spirituale și de atitudinile concrete la care sunt atașate promisiunile din a doua parte.

Astfel, sub forma lor declarativă, fericirile din Matei implică un apel la a se pune în dispoziții necesare pentru a beneficia de dar și de promisiune și, prin aceasta, să guste din bucuria fericirilor. Destinatarii sunt fericiți pentru că se lasă transformați în interior de valorile Împărăției. Fericirea de care vorbesc „fericirile” este o fericire care vine la noi, nu o fericire produsă în noi. Ea este neprevăzută și nemeritată, ea nu exclude privația și suferința. Fericirea anunțată în „fericiri” este o bucurie

adevărată, profundă, fondată pe credință și speranță. Această fericire rezultă dintr-o stare de armonie cu Dumnezeu, cu ceilalți și cu sine însuși. Isus a putut să proclame fericirile pentru că El le-a trăit primul. Declarațiile de fericire nu sunt, deci, expresia unui ideal abstract, ele reflectă experiența trăită de Isus, în practica sa concretă de credință și de speranță, traversată de suferință și de perspectiva crucii. Isus este, astfel, garantul și modelul existenței fericite (*cf.* Dupont 1969: 312).

De asemenea, cele patru fericiri comune conțin două idei fundamentale: fericii cei săraci (= săraci, îndurerăți, flămânzi) și fericii cei persecutați.

Cei săraci – cei săraci cu duhul. Această expresie apare în sursele de la Qumran, unde constituie autodefinirea evlavioșilor. Ei se numesc și „săracii harului”, „săracii răscumpărării tale” sau, pur și simplu, „săracii”. Ele exprimă, în acest fel, conștiința de a fi advăratul Israel; se folosesc, astfel, tradiții adânc înrădăcinate în credința lui Israel. După Exilul din Babilon, populația Iudeii trăia într-o dramatică sărăcie. Concepția veche după care celor drepti le va merge bine, iar sărăcia ar fi urmarea unei vieți rele nu mai poate fi susținută. Poporul lui Israel vede în sărăcie apropierea de Dumnezeu, înțelege că săracii, în umilința lor, sunt aproape de inima lui Dumnezeu, contrar mândriei bogaților, care se bazează pe ei înșiși. În mulți Psalmi se exprimă pietatea săracilor care, astfel, este maturizată; ei se recunosc ca adevăratul Israel. În pietatea din acești Psalmi, în îndreptarea profundă spre bunătatea lui Dumnezeu, în bunătatea și umilința umană, care în felul acesta se forma, în așteptarea vigilentă a iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu, s-a dezvoltat acea deschidere a inimii care a deschis larg porțile pentru Cristos. Aici s-a format, în tăcere, acea atitudine în fața lui Dumnezeu pe care Paul o dezvoltă apoi în teologia îndreptării: sunt oameni care nu-și etalează prestațiile lor în fața lui Dumnezeu. Sunt oameni care știu că sunt săraci în interior, persoane care iubesc, care acceptă cu simplitate ceea ce Dumnezeu le dă și tocmai pentru aceasta trăiesc în acord intim cu esența și cuvântul lui Dumnezeu.

Așa stând lucrurile, nu există nicio opoziție între Matei, care vorbește despre cei săraci cu duhul, și Luca, după care Domnul se adresează pur și simplu „săracilor”. S-a afirmat că Matei a spiritualizat conceptul de sărăcie înțeles de Luca la origine în sens exclusiv material și real și că, în felul acesta, l-a privat de ridicălitatea sa. Cine citește Evanghelia după Luca știe perfect că tocmai el ni-i prezintă pe cei „săraci cu duhul”, care erau, într-un fel, grupul sociologic de la care puteau porni drumul pământesc și mesajul lui Isus. Și invers, este clar că Matei rămâne complet în tradiția pietății din Psalmi și, deci, în viziunea Israelului autentic, care găsisse expresie în ea. Sărăcia despre care se vorbește acolo nu este niciodată un fenomen pur material. Sărăcia pur materială nu mântuiește, chiar dacă, desigur, dezavantajății din această lume pot să se bazeze în mod foarte special pe bunătatea divină. Însă inima persoanelor care nu au nimic poate să fie împietrită, înveninată, rea, plină în interior de aviditatea de avere, uitând de Dumnezeu și doritori numai de bunuri materiale. Pe de altă parte, sărăcia despre care se vorbește acolo nu este nicio atitudine pur spirituală; pentru a fi o comunitate a săracilor lui Isus, Biserica are nevoie mereu de persoane care să știe să facă mari renunțări, are nevoie de comunități care să trăiască

simplitatea și sărăcia și să arate adevărul Fericirilor pentru a-i zgudui pe toți ca să înțeleagă averea numai ca slujire, ca să se opună culturii averii în numele unei culturi a libertății interioare și să creeze, în felul acesta, fundamentele dreptății sociale. „Predica de pe munte” nu este nici un program social, dar numai acolo unde orientarea ne-o dă rămâne vie în sentimente și în acțiune, numai acolo unde din credință derivă forța renunțării și a responsabilității față de aproapele, poate să crească și dreptatea socială. Și Biserica, în ansamblul său, nu trebuie să piardă conștiința că trebuie să poată fi recunoscută drept comunitatea săracilor lui Dumnezeu. După cum Vechiul Testament s-a deschis spre reînnoire spre Noua Alianță pornind de la săracii lui Dumnezeu, tot așa și orice reînnoire a Bisericii poate să pornească mereu numai de la cei în care trăiesc aceeași umilință hotărâtă și aceeași bunătate gata de slujire (Ratzinger 2010: 77-80).

Cei persecutați – A patra fericire comună diferă de celelalte nu numai prin lungime, ci mai ales prin conținutul său foarte deosebit: situația avută în vedere nu este prezentă, ci viitoare („Vă vor urî...”); fericirea se adresează câtorva („voi”) care vor fi persecutați „din cauza Fiului omului”; persecuția lor va veni de la evrei, înșiși aceia care „s-au purtat astfel față de profeți, antecesorii voștri”. Această fericire reflectă situația Bisericii primare persecutate din cauza angajamentului său față de Cristos, dar acest fapt nu exclude ca, în fond, să poată urca în timp până la Isus. Critica istorică concludă, în mod destul de general, că, în a doua parte a ministerului său, Isus a prevăzut suferințele sale și a prezis că el va suferi destinul profeților (*cf.* Lc. 13:33); El a anunțat, fără îndoială, că cei care îi vor fi fideli vor avea de îndurat suferințe asemănătoare, chiar să-și piardă viața pentru El (*cf.* Mt. 10:39). Este verosimil că spre sfârșitul vieții sale publice Isus a formulat această învățătură discipolilor săi sub formă de fericire (*cf.* Dupont 1969: 325-348).

Contrar primelor trei fericiri, ultima nu este o proclamare a intervenției apropiate a lui Dumnezeu, care vine să instaureze Împărăția sa în favoarea celor care suferă; ea are rolul să-i asigure pe creștinii persecutați de răsplata pe care judecata le-o rezervă. Punctul de vedere este mai degrabă cel al doctrinei justei retribuții decât cel al unei afirmații a dreptății „regale” exercitate de Dumnezeu în favoarea celor dezmoșteniți. În timp ce în cele trei fericiri precedente dimensiunea cristologică rămâne pe planul al doilea, aici aceasta urcă pe primul plan. Răsplata promisă celor persecutați își găsește fundamentul nu propriu-zis în suferințele pe care ei trebuie să le suporte, ci în faptul că ei vor suferi pentru Cristos. Nu este în legătură cu solitudinea pe care Dumnezeu o demonstrează față de cei nenorociți și oprimați, ci cu poziția pe care Isus o ocupă în obținerea mântuirii. Suferința devine pentru credincioși motiv să se bucure și să tresalte de veselie tocmai pentru că le este impusă pentru cauza celui de care depinde mântuirea. Cristos, a cărui ultimă fericire invită implicit la a se păstra fidel cu orice preț, este și cel prin intermediul căruia îi place lui Dumnezeu să le dea oamenilor accesul în Împărăția sa (*cf.* Dupont 1969: 350).

4.3. FERICIRILE CARE SE GĂSESC DOAR LA SFÂNTUL MATEI

Matei are cinci fericiri proprii: cei blânzi, cei milostivi, cei cu inima curată, făcătorii de pace și cei persecutați pentru dreptate.

Cei blânzi – A treia fericire din Matei este strâns legată de prima. Această afirmație este, practic, citarea unui Psalm (Ps. 37:11). În Biblia greacă, cuvântul *πραύς* (= ‘docili, blânzi’), care cuprinde în sine o bogată încărcătură de tradiție, este versiunea cuvântului ebraic *anavim*, cu care erau definiți săracii lui Dumnezeu, despre care am vorbit în contextul fericirilor comune ale celor doi evangheliști. Astfel, prima și a treia Fericire, în Evanghlia după Matei, coincid în mare parte; a treia evidențiază, încă o dată, un aspect esențial a ceea ce înseamnă sărăcia trăită pornind de la Dumnezeu și în perspectiva lui Dumnezeu. Traducerea italiană a folosit cuvântul *πραύς* din când în când, cu cuvinte diferite. De la Cartea Numerilor (cap 12) la Zaharia (cap 9) și până la Fericiri și la relatarea din Duminica Floriilor, devine de recunoscut viziunea lui Isus, rege al păcii, care forțează granițele care împart popoarele și creează un spațiu de pace „de la mare la mare”. Cuvântul „docil, blând” aparține, pe de o parte, vocabularului poporului lui Dumnezeu, Israelului, devenit universal în Cristos, dar este, pe de altă parte, un cuvânt regesc, care ne dezvăluie natura noii regalități a lui Cristos. În acest sens am putea spune că este un cuvânt pe atât de cristologic pe cât de eclesiologic; în orice caz, ne cheamă să-l urmăm pe Cristos, pe Cel care, intrând în Ierusalim călare pe o măgăriță, face cunoscută esența împărăției sale (Ratzinger 2010: 83).

De aceea, cei blânzi sunt aceia care-și pun încrederea în Domnul și care nu disperă în fața prosperității celor păcătoși, aceia care „se odihnesc în Domnul și speră în el” (Ps. 37:7). Cel blând este cel care nu se mânie în fața contradicțiilor vieții, ci știe să rămână răbdător în așteptarea faptului de a fi mulțumit. El nu caută să-l forțeze pe Dumnezeu, să-i smulgă ceea ce dorește; cel blând este persoana care acceptă timpul lui Dumnezeu și manierele sale. Cel blând nu este un om fără vlagă, ci dimpotrivă, o ființă care are o mare forță sufletească (cf. Danieli 1988: 159).

De această a treia Fericire, în textul Evangheliei după Matei, este legată și promisiunea pământului. Speranța unui pământ face parte din nucleul originar al promisiunii făcute lui Abraham. În timpul peregrinării prin deșert, pământul promis se află mereu în fața ochilor ca țintă a drumului. Un conținut esențial în conceptul de libertate și de pământ este conceptul ascultării față de Dumnezeu și, astfel, al tratamentului just al lumii. În această perspectivă putea fi înțeles apoi și exilul, privarea de pământ: devenise el însuși un loc al idolatriei, al neascultării și, în felul acesta, posesia pământului se afla în contradicție cu adevăratul sens. Universalitatea treptată a conceptului de pământ, pornind de la fundamentele teologice ale speranței, corespunde și orizontului universal pe care l-am găsit în promisiunea lui Zaharia: pământul „Regelui păcii” nu este un stat național, pacea tinde spre depășirea granițelor și spre o lume reînnoită prin pacea ce provine de la Dumnezeu. Pentru noi, creștinii, orice adunare euharistică este un astfel de loc în care Regele păcii își exercită stăpânirea. Comunitatea universală a Bisericii lui Isus Cristos este,

astfel, un proiect anticipator al „pământului” de mâine, care va trebui să devină un pământ al păcii lui Isus Cristos (cf. Ratzinger 2010: 84-85).

Cei milostivi – În Vechiul Testament, milostivirea divină conține două aspecte esențiale: iertarea geșelilor (Ex. 34:6-7; Is. 55:7) și binefacerea activă față de persoane aflate în nevoie (Is. 30:18; Ez. 39:25). Începând cu Fericirea a cincea, sunt puși în scenă nu numai săracii sau îndurerății pasivi, ci și săracii activi (milostivi, curați cu inima, făcătorii de pace) (cf. *Spinetoli* 1983: 142). Milostivirea implică faptul de a sintoniza cu situația fratelui și a acționa în consecință după toate posibilitățile proprii. Iertarea aproapelui este opera de milostivire prin excelență. Parabola servitorului nemilos (Mt. 18:23-35), proprie lui Matei, ilustrează și luminează cel mai bine fericirea milostivirii. Această parabolă despre iertarea datoriiilor, figură a iertării păcatelor, oferă o dublă clarificare a sensului milostivirii evanghelice: iertarea arătată față de alții decurge din iertarea primită de la Dumnezeu; iertarea lui Dumnezeu, care este întotdeauna prima, nu este efectivă decât dacă a fost primită în mod real de către cel dator. Primirea iertării este reală, autentică, atunci când cel care o primește o face să rodească iertând și el, la rândul său. Cel care nu se angajează într-un demers de iertare față de cel care l-a rănit oprește mișcarea de iertare a lui Dumnezeu în el (cf. Dupont 1969: 529-534).

Cei cu inima curată – Vechiul Testament vorbește de câteva ori despre curăția inimii, îndeosebi în Psalmi (Ps. 24:3-6; 51:10; 73:1.13; Ier. 24:7; Ez. 36:25-27). În cărțile cele mai vechi ale Bibliei, curăția este o categorie rituală. Această impuritate rituală nu permitea participarea la cult, dar nu avea în sine însăși niciun caracter moral. Predica profeților i-a făcut pe evrei să descopere progresiv că sfințenia lui Dumnezeu este de ordin moral și de aceea, în paralel, că condițiile pentru a se apropia de Dumnezeu nu sunt de ordin ritual, ci de ordin moral. Trecând astfel de la planul ritual sau sacral la planul moral, se ajunge la noțiunea de curăție cu inima, la o curăție situată la nivelul conduitei, la dispoziții interioare. Cel „curat cu inima” din Ps. 24 desemnează persoana care stă în fața lui Dumnezeu în toată onestitatea și integritatea sa. Pentru Matei, disocierea dintre interior și exterior, dintre ceea ce cineva gândește și ceea ce spune sau face, este ipocrizie. A acorda atenție numai curăției intenției când e vorba despre curăția inimii este ceva fals și periculos. Pentru a păstra nota biblică și evanghelică, ar fi mai bine să înțelegem curăția inimii ca pe o perfectă corespondență între ceea ce este în interior și ceea ce este afară, între intenție și acțiune. Curăția cu inima nu face abstracție de acte; dimpotrivă, ea face ca accentul să cadă pe izvorul de unde provin aceste acte (cf. *Spinetoli* 1983: 145).

Din inimă provin planurile răutăcioase: omorurile, adulterele, necurățiile, furturile, mărturiile mincinoase, blestemele. Acestea sunt lucrurile care-l fac pe om impur. Fericirea celor curați cu inima, proprie lui Matei, ne orientează, deci, spre unitatea pe care trebuie s-o realizăm în viața noastră între muncă și rugăciune. Omul este incapabil de a-și purifica el însuși inima, în care se află înrădăcinată profund înclinația spre rău. Dumnezeu este acela care va lua inițiativa, creând în om o inimă nouă, o inimă curată, datorită prezenței Duhului Sfânt. Este Duhul lui Dumnezeu cel care va combate în om înclinația rea, cel care îi va procura omului această curăție

fără de care nu poate să se prezinte în fața lui Dumnezeu spre a-l vedea. Fericirea a șasea consideră curăția inimii ca pe o exigență a lui Dumnezeu, acesta este punctul de vedere pe care Matei vrea să-l scoată în evidență.

Ca toate celelalte promisiuni ale fericirilor, cea de a-l vedea pe Dumnezeu se referă la o fericire de care omul se va bucura când Împărăția lui Dumnezeu va fi pe deplin stabilită la sfârșitul timpurilor. Această speranță transfigurează deja prezentul: deschide prezentul spre un viitor minunat. A-l vedea pe Dumnezeu nu înseamnă numai a-l contempla, ci având acces la El. Vom fi admiși în cercul imediat al servitorilor săi, bucurându-ne de familiaritatea sa și pentru a face ceva în slujba sa. Dacă cineva are privilegiul de a avea acces la Dumnezeu, este pentru a-i sluji în mod activ, spre a-i aduce cult și a intra astfel în relație personală cu El, exprimând ceea ce simte, făcându-se ascultat de el, intrând în dialog cu El. Toate acestea înseamnă „a-l vedea pe Dumnezeu”. Și, în funcție de această acceptare, în intimitatea lui Dumnezeu, el dobândește adevăratul sens, curăția cu inima. Pentru a fi admis la a-l vedea pe Dumnezeu în acest înțeles atât de dens și de bogat, este necesar a avea o inimă curată (cf. Dupont 1969: 389-390).

Făcătorii de pace – Fericirea se adresează prin urmare persoanelor care se angajează în mod activ la construirea păcii. În scrierile rabinice „a face pacea” înseamnă, în principal, a lucra pentru reconcilierea persoanelor care sunt în conflict. Dacă expresia „a face pacea” este foarte rară în Vechiul Testament, cuvântul „pace” (*shâlôm*) este, în schimb, foarte utilizat. El are diferite semnificații: salut, binecuvântare, situație opusă războiului, împărăția escatologică a lui Dumnezeu. Cuvântul *shâlôm* este utilizat pentru a exprima era mesianică, în unele texte termenul ar putea fi tradus atât cu „mântuire”, cât și cu „pace” (Is. 54:10). Mesia așteptat este numit „Principele păcii” (Is. 9:5-6). Dumnezeu este un Dumnezeu de pace, adică a creat convenita armonie între el și omenire, și între membrii omenirii. Această construcție a început în Vechea Alianță, care a eșuat pentru că oamenii aveau o inimă de piatră; a realizat-o prin Isus și Noua Alianță, dând oamenilor o inimă de carne, filială și fraternă. În Isus Cristos suntem uniți cu Tatăl și între noi (cf. Dupont 1969: 391). Interpretarea cea mai profundă a fericirii făcătorilor de pace este dată, fără îndoială, în ultimele două „antiteze” ale „Predicii de pe munte”. Ca răspuns la gestul negativ al unui răufăcător, Isus invită la acțiuni pozitive. În fața dușmanilor, adică a tuturor persoanelor care sunt împotriva noastră, Isus ne poruncește un singur mod de a fi și de a acționa: a iubi, a cere să se concretizeze în două gesturi: a se ruga pentru ei și a-i saluta. Darul păcii este dinamic; cel care a primit pacea – armonia trebuie să crească în ea și trebuie să o creeze; pe de-o parte, darul păcii nu este total: este necesar să creștem ca persoane, ca societate, ca creștini, ca Biserică; pe de altă parte, toate aceste aspecte sunt amenințate de păcatele noastre și ale celorlalți, cele personale și cele instituționalizate. Făcătorii de pace „vor fi numiți fii ai lui Dumnezeu”; „vor fi numiți”, conform uzului ebraic, înseamnă, pur și simplu: „vor fi, vor fi realmente”. A face pacea, așadar, înseamnă a crea o lume filială și fraternă, în acord cu planul lui Dumnezeu. Cei care acționează astfel vor fi numiți „fii ai lui Dumnezeu” (cf. Danieli 1988: 168).

Persecuțați pentru dreptate – Fericirea a opta din Matei transferă fericirea din versetele 11-12 la schema structurală a celorlalte: contrast foarte puternic, concizie, folosirea persoanei a treia. Astfel, versetele 11-12 se transformă într-o aplicație, fericirile devin opt și se încheie prin cuvintele din prima. Formularea sa lasă să se întrevadă experiențele de persecuție pe care creștinii trebuie să le înfrunte într-un ambient ostil, fie iudaic, fie păgân. Nu este vorba de o persecuție oficială, ci de opoziții și maltratări în legătură cu misiunea creștină și fidelitatea față de proiectul de viață evanghelică. Matei a specificat: „fericiți cei persecutați *pentru dreptate*”. Mulți suferă persecuție pentru păcatele lor, fără a fi drepiți. Persecuția este moștenirea pe care Mântuitorul o lasă celor care-l urmează, semnul care autentifică chemarea lor, dar și calea pentru a obține fericirea și gloria. Textul atinge mesajul central al creștinismului, pătimirea și învierea. Fericirea și posedarea împărăției reprezintă paștele creștinului, dar trebuie mai întâi să treacă prin suferință și moarte (*cf. Spinetoli* 1983: 147-149).

Persecuțiile de care are parte discipolul lui Isus sunt semnul că el a devenit conștiința neliniștitoare și prevenitoare a lumii; ele sunt un semn că dreptatea și viața lui Isus transpar în el, și lumea păcatului, a viciului și a necredinței îl contrazice. De la păcat, viciu și necredință îi vine dovada că el nu le aparține, că în el trăiește dreptatea lui Dumnezeu, împărăția lui Dumnezeu, viața lui Isus, pentru că păcatul, viciul și necredința cu siguranța lor instinctivă simt împotrivirea și opoziția în care se situează discipolul lui Isus față de ele. De la lume primește discipolul lui Isus mărturia că el a învins toate cele pământești, convingerile și viața lumească și că el aparține lumii lui Isus, lumii împărăției cerurilor. De aceea el trebuie să se bucure, de aceea el este fericit, pentru că prin persecuțiile și insultele de care a avut parte i s-a dovedit că el este în opoziție față de lume, pentru că a devenit un semn în lumea lui Isus; Împărăția lui Dumnezeu în el și cu el se răspândește în lume. Împărăția lui Dumnezeu are nevoie de mărturia sângelui. Martiriul este mărturia că lumea lui Dumnezeu este prezentă și se află în luptă cu păcatul, cu necredința, cu infernul (*cf. Trilling* 1971: 98-99).

Ultima fericire presupune o învățătură importantă: Isus va avea de spus ceva definitiv în momentul judecării. Nu este vorba numai de misiunea perenă, ci de rolul său în judecată. Isus este cel care va decide admiterea în Împărăția lui Dumnezeu și locul care-i corespunde fiecăruia. În acel moment va fi bine pentru discipoli faptul că au suferit din cauza lui, deoarece această suferință a creat o legătură de solidaritate foarte particulară între ei și cel care este însărcinat cu misiunea de a-i judeca. În lumina paștelui înțelegem mai bine avantajele pe care le are faptul de a suferi nu numai pentru Cristos, nu numai din cauza lui Cristos, ci și cu Cristos, împărțind suferința crucii sale, deoarece aceasta este pentru el calea învierii. Această participare la suferințele celui răstignit se transformă în motiv de mântuire și de aceea în motiv de bucurie, deoarece este arvuna participării la Înviere (*cf. Dupont* 1969: 340-341).

5. TORAH LUI MESIA

De la Mesia se aștepta că va aduce o *Torah* reinnoită, *Torah* lui. Probabil, în Scrisoarea către Galateni, Paul face aluzie tocmai la acest lucru, atunci când vorbește despre „legea lui Cristos” (Gal. 6:2). „Legea lui Cristos” este libertatea; acesta este paradoxul mesajului din Scrisoarea către Galateni: Isus a „spiritualizat” Legea, transformând-o astfel într-un drum de viață deschis pentru toți. În Predica de pe munte, Isus vorbește poporului său, lui Israel, ca prim aducător al promisiunii. Încredințându-i noua *Torah*, îl deschide în așa fel încât acum din Israel și din celelalte popoare să se poată naște o nouă mare familie a lui Dumnezeu. Matei a scris Evanghelia sa pentru iudeo-creștini și a scris-o și în vederea lumii ebraice, pentru a da vigoare nouă marelui impuls care venise de la Isus. Prin intermediul Evangheliei sale, Isus vorbește Israelului în mod nou și continuu. În momentul istoric al lui Matei, El vorbește îndeosebi iudeo-creștinilor care recunosc astfel noutatea și continuitatea istoriei lui Dumnezeu cu omenirea și ale cotiturii realizată în ea de către Isus; astfel trebuie să se găsească drumul vieții. Isus ilustrează raportul dintre *Torah* lui Moise și *Torah* lui Mesia printr-o serie de antiteze: „a fost spus celor din vechime” – „eu însă vă spun”. Eu-l lui Isus iese în evidență într-un grad pe care nici un învățător al Legii nu și-l poate permite. Poporul percepe, Matei ne spune în mod expres că mulțimile „au fost cuprinse de spaimă” pentru modul său de a învăța. Nu învăța ca rabinii, ci ca unul care are „autoritate” (Mt. 7:28; Mc. 1:22; Lc. 4:32). Desigur că aceste expresii nu se referă la o calitate retorică a cuvântărilor lui Isus, ci la revendicarea clară că este la înălțimea Legislatorului, la înălțimea lui Dumnezeu. Spaima este tocmai cea provocată de un om care îndrăznește să vorbească cu autoritatea lui Dumnezeu. Făcând astfel, ori profanează maiestatea lui Dumnezeu, și ar fi un lucru teribil, ori, în schimb, ceea ce pare practic de neconceput, este cu adevărat la înălțimea lui Dumnezeu.

Este, de asemenea, cunoscut faptul că disputa despre ceea ce este sau nu propriu sâmbetei este în centrul conflictului dintre Isus și poporul lui Israel din timpul său. Interpretarea curentă tinde să spună că Isus a eliminat o practică legalistă restrictivă, introducând în locul ei o viziune mai generoasă și liberală, care deschide calea spre o acțiune rațională, potrivită oricărei situații. Ca dovadă este fraza: *Sâmbăta a fost făcută pentru om și nu omul pentru sâmbătă!* (Mc. 2:27), care revelează o viziune antropocentrică a întregii realități, din care ar rezulta clar o interpretare „liberală” a poruncilor. Isus apără modul în care ucenicii potolesc foamea, făcând mai întâi referință la David care, împreună cu însoțitorii săi, în casa lui Dumnezeu, a mâncat pâinea ofrandei, *pe care nu avea voie să le mănânce nici el, nici cei care erau cu el, decât doar numai preoții*, apoi continuă: *sau nu ați citit în Lege că în ziua de sâmbătă preoții încalcă sâmbăta în templu și sunt nevinovați? Dar vă spun că aici este unul mai mare decât Templul! Dacă ați fi înțeleși ce înseamnă: „Îndurare vreau și nu jertfă”* (cf. Os. 4:6; 1Sam. 15:22), *nu i-ați fi condamnat pe cei nevinovați. Căci Fiul Omului este stăpânul sâmbetei!* (Mt. 12:4-8). Învățătura lui Isus despre sâmbătă apare acum în perfect acord cu strigătul de

bucurie și cu cuvintele Fiului omului ca Stăpân al sâmbetei. Isus se înțelege pe sine ca Torah, cuvântul lui Dumnezeu în persoană.

Grandiosul Prolog din Evanghelia după Ioan nu spune nimic diferit de ceea ce afirmă Isus în Predica de pe munte și Isus din Evangheliile sinoptice. Isus din cea de-a patra Evanghelie și Isus din sinoptici este aceeași persoană: adevăratul Isus „istoric”. Această problemă ar putea și poate să se clarifice numai în cadrul comunității ucenicilor care formează Biserica. Învierea lui Isus „în prima zi a săptămânii” a făcut în așa fel încât această „primă zi”, începutul creației, să devină „ziua Domnului”, în care se întâlnesc de la sine, prin comuniunea mesei împreună cu Isus, elementele esențiale ale sâmbetei veterotestamentare.

În timp ce Torah prezintă o ordine socială precisă, dă poporului forma sa juridică și socială pentru timp de război și pentru timp de pace, pentru politica dreaptă și viața zilnică, în Isus nu se găsește nimic din toate acestea. Urmarea lui Isus nu oferă o structură realizabilă concret pe plan politic. Noua interpretare a Poruncii a patra nu atinge numai raportul părinți-copii, ci întregul domeniu al structurii sociale a poporului lui Israel. Această răsturnare la nivel social își are motivația și justificarea în pretenția lui Isus de a fi, împreună cu comunitatea ucenicilor lui, origine și centru al unui nou Israel: ne aflăm din nou în fața Eu-lui lui Isus, care vorbește la aceeași înălțime a Torei, la înălțimea lui Dumnezeu. Cele două sfere, schimbarea structurii sociale, adică transformarea „Israelului Veșnic” într-o nouă comunitate și revendicarea din partea lui Isus că este Dumnezeu, sunt legate una de cealaltă în mod nemijlocit. În cazul lui Isus nu este adeziunea la Torah care, unindu-i pe toți, formează o nouă familie, ci este vorba de adeziunea la însuși Isus, la Torah lui.

Dacă citim Torah împreună cu tot canonul Vechiului Testament, Profeții, Psalmii și Cărțile sapiențiale, devine cât se poate de evidentă o realitate care, în mod obiectiv, se vestește deja: Israel nu există pur și simplu numai pentru sine însuși, pentru a trăi în dispozițiile „veșnice” ale Legii, el există pentru a deveni lumina popoarelor. În Psalmi, ca și în Cărțile profetice, auzim promisiunea că mântuirea lui Dumnezeu va ajunge la toate popoarele. Auzim tot mai clar că Dumnezeul lui Israel, care, tocmai, este unicul Dumnezeu, adevăratul Dumnezeu, Creatorul cerului și al pământului, Dumnezeul tuturor popoarelor și al tuturor oamenilor, în mâinile căruia se află destinul lor, nu vrea să lase popoarele în voia destinului. Auzim că toți îl vor recunoaște, vor întinde mâinile spre Israel, și împreună cu el, îl vor adora pe unicul Dumnezeu. Auzim că vor dispărea granițele și că Dumnezeul lui Israel va fi recunoscut și cinstit de toate popoarele ca Dumnezeul lor, unicul Dumnezeu.

Tocmai acest lucru a făcut Isus, l-a adus pe Dumnezeul lui Israel popoarelor, așa încât acum toate popoarele i se roagă și în Scripturile lui Israel recunosc cuvântul său, cuvântul lui Dumnezeu celui viu. A dăruit universalitatea, care este marea și caracterizanta promisiune pentru Israel și pentru lume. Universalitatea, credința în unicul Dumnezeu, primită în noua familie a lui Isus, care se răspândește în toate popoarele, depășind legăturile de carne ale descendenței: iată rodul operei lui Isus.

Acest lucru îl caracterizează ca „Mesia” și dă promisiunii mesianice o explicație, care își are fundamentul în Moise și în Profeți, dar care le dă și o deschidere complet nouă. Vehiculul acestei universalități este noua familie, al cărei unic fundament este comuniunea cu Isus, comuniunea în voința lui Dumnezeu. Comuniunea cu El este comuniunea filială cu Tatăl, este intrarea în familia celor care lui Dumnezeu îi spun Tată și pot s-o spună în acel „noi” al celor care, împreună cu Isus și prin ascultarea dată Lui, sunt uniți cu voința Tatălui și, astfel, se află în nucleul acelei ascultări la care tinde Torah (cf. Ratzinger 2010: 97-119).

În concluzie, putem afirma că, în antitezele din Predica de pe munte, Isus stă în fața noastră nu ca un răzvrătit și nici ca un liberal, ci ca interpret profetic al Torei pe care El nu o desființează, ci o duce la împlinire, indicând rațiunii care acționează în istorie spațiul responsabilității sale. Astfel, și creștinătatea va trebui continuu să reelaboreze și să reformuleze orânduirile sociale – „o doctrină socială creștină”. În fața noilor dezvoltări, creștinătatea va corecta ceea ce fusese stabilit anterior. În structura intrinsecă a Torei, în evoluția sa prin critica profetică și în mesajul lui Isus care le reia pe amândouă, ea găsește în același timp largimea pentru necesarele dezvoltări sociale și baza stabilă care garantează demnitatea omului pornind de la demnitatea lui Dumnezeu.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
Noul Testament, ediția a II-a, Editura Sapientia, Iași, 2008.

B. Literatura secundară

Benoit / Boismard 1972: Pierre Benoit, Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, vol. II, Edition du Cerf, Paris, 1972.
Danieli 1988: Giuseppe Danieli, *Il discorso della montagna*, în *Il Messaggio della salvezza*, Elle Di Ci, Torino, 1988.
Dupont 1969: Jaques Dupont, *Les Béatitudes*, vol. I, Gabalda, Paris, 1969.
Fabris 1982: Rinaldo Fabris, *Matteo*, Edizioni Borla, Citta di Castello, 1982.
Gnilka 1990: Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1990.
Maier 1999: Gerhard Maier, *Evangelia după Luca*, vol. 4-5, Editura Lumina Lumii, Korntal, 1999.
Mărtincă 2000: Isidor Mărtincă, *Isus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu*, Editura Universității din București, 2000.
Radermarkers 1972: Jean Radermarkers, *Au fil de l'évangile selon Saint Mattieu*, vol. II, Institut d'Etudes Theologique Edition, Malines-Bruxelles, 1972.
Ratzinger 2010: Joseph Ratzinger Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, I, Editura RAO, București 2010.
Sesboüé 2011: Bernard Sesboüé, *A crede. Invitație la credința catolică pentru femeile și bărbații secolului al XXI-lea*, Editura Sapientia, Iași 2011.
Schmid 1965: Josef Schmid, *L'évangile secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia, 1965.

Spinetoli 1983: Ortensio *Da Spinetoli, Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1983.

Stuhlmacher 1992-1999: Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992-1999.

Trilling 1971: Wolfgang Trilling, *L'évangile selon Matthieu*, vol.II, Desclée et Cie, Paris, 1971.

UN COMENTARIU DESPRE FACEREA, 17, 20 (PARTEA A II-A). RESCRIEREA CODULUI CROMATIC CARE EXPRIMĂ ISTORIA POLITICĂ DE LA ÎNCEPUTUL DINASTIEI ABBASIZILOR ÎN *APOCALIPSA LUI SERGIUS BAḤĪRĀ*

SILVIU LUPAȘCU

Universitatea Dunărea de Jos, Galați
slupascu@yahoo.com

Summary: The promise given by God to Abraham in *Genesis*, 17, 20, refers to the grandiose posterity of Ishmael, governed by the twelve princes who will descend from Hagar's son. The *Apocalypse of Sergius Bahīrā*, an apocalyptic-polemical text indited in Syria during the Caliphate of Al-Mā'mūn (813-833), interprets this biblical verse from the perspective of the chromatic code which highlights the political history during the Umayyad and Abbasid dynasties: white and red as symbol of the Umayyad Caliphate and of the pro-umayyad loyalists, engaged in anti-abbasid counter-revolutionary military and political actions; black and green as symbol of the Abbasid Revolution and the Abbasid Caliphate; green as symbol of Al-Mā'mūn's army. From a political and religious perspective, the historical ideal of the overturn of the Umayyads' dynasty and the foundation of the Abbasids' dynasty had been situated in the apocalyptic context of the year 100 after *Hijra*, *Anno Hegīrae* (719 *Anno Domini*). The aim to recall the identification of the Muslim community (*umma*) to the Prophet's mission (*da'wat al-rasūl*) and to the pure message of primordial Islam (*da'wat al-islām*) constituted the revolutionary substratum of the renewal (*tajdīd*) foreshadowed by the accomplishment of the historical cycle described by the wheel of the world's destiny (*al-dunyā duwal*).

Key-words: *Genesis*, 17, 20; Umayyad Dynasty; Abbasid Dynasty; Abbasid Revolution; *Apocalypse of Sergius Bahīrā*; Sufism.

În *Facerea*, 17, 20, Avraam a primit promisiunea divină despre grandioasa posteritate a lui Ishmael, guvernată de cei doisprezece prinți care vor descinde din fiul lui Hagar: „Iată, te-am ascultat și pentru Ishmael și iată îl voi binecuvânta, îl voi crește și-l voi înmulți foarte, foarte tare; doisprezece prinți se vor naște din el și voi face din el popor mare.” Prin suprapunerea istoriei politice și imaginarului apocaliptic, *Apocalipsa lui Sergius Bahīrā*¹ metamorfozează evenimente și personaje

¹ Text apocaliptic-polemic creștin, redactat în Siria, în perioada califatului lui Al-Mā'mūn (813-833).

incluse în realitatea istorică, în evenimente și personaje inserate în textura realității apocaliptice constituite la frontiera care separă și apropie totodată spațiul religios creștin-sirian și spațiul religios musulman: „fiii lui Ishmael”, „fiii lui Hāshim”, „Mahdī Ibn Fāṭima”, „fiii lui Sufyān”, „fiii lui Ioktan”, „Mahdī Ibn ‘Ā’isha”, „regele verde”². Codul cromatic alcătuit din cele patru culori exprimă continuitatea dintre nivelul ontologic al timpului istoric și nivelul ontologic al timpului apocaliptic: „Prin patru culori se deosebesc regatele arabilor: regatul alb al fiilor lui Ishmael și regatul negru al fiilor lui Hāshim, fiul lui Muḥammad și regatul roșu al fiilor lui Sufyān și regatul verde al regelui verde, care vine la sfârșitul domniei fiilor lui Ishmael. Acesta este regatul fiilor lui Muḥammad, care va lua în stăpânire regatul fiilor lui Ishmael, iar regatul va fi dat tânărului bărbat Hāshim³.”

În istoria islamului primar, tranziția de la dinastia Umayyazilor sau *Banū Umayya* (661-750) la dinastia Abbassizilor, *Banū Al-‘Abbās* sau *Al-‘Abbāsīyūn* (750-1258), a fost motivată de trecerea califatului, în cadrul tribului *Quraysh*, din clanul lui Umayya Ibn ‘Abd Shams (secolele V-VI)⁴ în clanul Profetului Muḥammad, în familia descendenților lui ‘Abbās Ibn ‘Abd Al-Muṭṭalib (cca 566-653)⁵. În concordanță cu mărturia lui Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja‘far Al-Ṭabarī (839-923)⁶, un eveniment esențial pentru începutul și desfășurarea revoluției Abbassizilor (*da’wa*⁷ sau *dawla*⁸)⁹ a fost investirea celor doisprezece *nuqaba’*, „apostoli” sau

² Cf. Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 61-93, p. 285-295, p. 355-367, p. 409-415, p. 497-507.

³ *Ibid.*, p. 355-357.

⁴ Dacă existența sa legendară se întemeiază pe o existență istorică, Umayya Ibn ‘Abd Shams a fost vărul primar al lui Shayba Ibn Hāshim sau ‘Abd Al-Muṭṭalib (cca 497-578), bunicul Profetului Muḥammad, pe linie paternă.

⁵ Cel mai tânăr dintre unchii Profetului Muḥammad, pe linie paternă.

⁶ Istoric, teolog și comentator al *Qur’ān*-ului, de origine persană, născut în Āmul, Ṭabaristān, educat în Irāq, la școlile din Baghdād, Bașra, Kūfa și Wāsiṭ.

⁷ Cuvânt polisemantic întemeiat pe o rădăcină arabă al cărei sens este „a convoca”, „a invita”, „a face un apel pentru” sau „a propovădui”. În acest context, Elton Daniel optează pentru înțelesul de „misiune” care vizează un scop politic sau religios. Cf. Elton Daniel, *Khurāsān under Abbasid Rule (747-820)*, Minneapolis & Chicago, The Iran-America Foundation / Bibliotheca Islamica, 1979, p. 29-60, p. 62, n. 18.

⁸ Cuvânt polisemantic al cărui sens primar, în limba arabă arhaică, este „schimbare”, „întorsătură (a lucrurilor)”. Prin extrapolare, el a inclus noțiunile de „stat”, „dinastie”, „imperiu”. Cf. Daniel, *Khurāsān*, p. 62, n. 18.

⁹ În cadrul istoriografiei musulmane medievale, *da’wa* și *dawla* au devenit termeni emblematici pentru revoluția Abbassizilor. Cf. Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London, Croom Helm / Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1981, p. 42-43.

„conducători” din Marw, în Khurāsān, de către „*imām*-ul ascuns” Muḥammad Ibn ‘Alī (m. 743)¹⁰.

Din perspectivă politică-religioasă, idealul istoric al răsturnării dinastiei Umayyazilor și instaurării dinastiei Abbassizilor a fost situat în contextul apocaliptic al anului 100 după *Hijra, Anno Hegirae (719 Anno Domini)*. Reidentificarea comunității musulmane (*ummā*) cu misiunea Profetului (*da‘wat al-rasūl*) și mesajul pur al islamului primordial (*da‘wat al-islām*) a constituit substratul revoluționar al reînnoirii (*tajdid*) prevestite de împlinirea unui ciclu istoric descris de roata destinului lumii (*al-dunyā duwal*)¹¹: „În același an, anul 100 după *Hijra*, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Abdallāh Ibn ‘Abbās, tatăl lui Abū ‘l-‘Abbās Al-Saffāḥ¹², l-a trimis pe Maysara în ‘Irāq, pentru a chema poporul să depună jurământ în fața sa. El a încredințat aceeași misiune altor câtorva membri ai familiei lui ‘Abbās, anume: Muḥammad Ibn Khunays, Abū ‘Ikrima Al-Sarrāj, care este unul și același cu Abū Muḥammad Al-Šādiq, precum și Ḥayyān Al-‘Aṭṭār, unchiul lui Ibrāhīm și tatăl lui Salama, care trebuiau să facă propagandă în provincia Khurāsān, guvernată pe atunci de Jarrāḥ Ibn ‘Abdallāh. Pentru un timp, aceste personaje au avut reședința în această provincie și i-au trimis lui Muḥammad Ibn ‘Alī numele tuturor celor pe care au reușit să-i câștige pentru cauza lui *Banū Al-‘Abbās* și care au depus jurământ. După aceea, Abū Muḥammad Al-Šādiq a ales douăsprezece persoane pentru a fi reprezentanții lui Muḥammad Ibn ‘Alī, anume: Sulaymān Ibn Kathīr Al-Khuzā‘ī, Lāhiz Ibn Qurayz Al-Tamīmi, Qaḥṭaba Ibn Shabīb Al-Ṭā‘ī, Mūsā Ibn Ka‘b, Khālīd Ibn Ibrāhīm, Qāsim Ibn Mujāshi‘, ‘Imrān Ibn Ismā‘īl, Abū Al-Najm, Mālik Ibn Al-Haītham Al-Khuzā‘ī, Ṭalḥa Ibn Zurayk, ‘Amr Ibn A‘yan, Abū-‘Alī Al-Harawī din Herat și ‘Īsā Ibn A‘yan. Muḥammad Ibn ‘Alī le-a adresat o scrisoare menită să servească drept cartă și lege, spre a fi însușită de noii adepți¹³.” Lista celor

¹⁰ Fiu al lui ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh și nepot al lui ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās, văr al Profetului Muḥammad și al *imām*-ului ‘Alī, Muḥammad Ibn ‘Alī a revendicat dreptul la imāmat în partidul teocratic-politic al shī‘iților și a condus de la reședința sa din Ḥumayma, un sat aflat în sudul Mării Moarte, propaganda secretă care a avut drept scop răsturnarea dinastiei Umayyazilor și instaurarea dinastiei Abbassizilor. A fost succedat de fiul său, Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī (m. 749). Cf. Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Calcutta, Calcutta University Press, 1927, p. 501, n. 1.

¹¹ Cf. Moshe Sharon, *Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbasid State, Incubation of a Revolt*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University & Leiden, E. J. Brill, 1983, p. 20-24. De asemenea, Moshe Sharon, *Revolt. The Social and Military Aspects of the ‘Abbasid Revolution*, Jerusalem, The Max Schloessinger Memorial Fund – The Hebrew University, 1990, p. 19-20.

¹² Fiu al *imām*-ului Muḥammad Ibn ‘Alī și frate al *imām*-ului Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī, Abū ‘l-‘Abbās Al-Saffāḥ (v. 721-754; d. 750-754) a fost primul Calif din dinastia Abbassizilor.

¹³ Cf. Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja‘far Al-Ṭabarī, *Ta‘rīkh al-rusul wa-l-muluk wa-l-khulafā’*, V, LX, Hermann Zotenberg (trad.), *Chronique de Ṭabarī*, I-IV, Paris,

doisprezece *nuqabā'*, alcătuită din arabi musulmani și *mamālī* sau clienți de origine persană ai triburilor arabe, convertiți la islam, demonstrează că dreptul de cetățenie în Statul prevestit de Abbassizi ca manifestare a voinței și puterii lui *Allāh* nu era conferit de apartenența la etnia arabă, ci de adeziunea la crezul și principiile islamului¹⁴. În acest sens, *da'wa* s-a constituit ca o strategie de a reconstrui regimul teocratic-politic al spațiului islamic, de a reintegra califatul și subiecții săi în *umma*, sub conducerea familiei Profetului Muḥammad¹⁵. Dinamica istorică a Khurāsān-ului din secolele VIII-IX este definită de o dublă asimilare politico-religioasă: pe de o

Imprimerie Impériale (I-III) și Nogent-le-Rotrou, Imprimerie de A. Gouverneur (IV), 1867-1874, IV, p. 247-248. După cum a observat Patricia Crone, tradiția istoriografică musulmană, spre deosebire de tradiția istoriografică biblică, „nu a fost rezultatul unei cristalizări lente, ci al unei explozii”. Primii compilatori musulmani de narațiuni istorice (Abū Mikhnaf, Sayf Ibn ‘Umar, ‘Awāna, Ibn Ishāq, Ibn Al-Kalbī) nu au redactat cronici despre evenimente mitice sau istorice, asemenea scribilor biblici, ci au colecționat fragmente disparate despre un trecut tribal în mare parte pierdut. Pe textura entropică a acestor surse arhaice se întemeiază, cu începere din secolul al VIII-lea, procesul de organizare a tradițiilor istorice, al cărui apogeu va fi atins de lucrările clasice din secolele IX-X (de exemplu, Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*), care vor fi recunoscute ca *summa*. Dimensiunea prosopografică a istoriografiei musulmane, în sensul polarizării scrierii sau rescrierii istoriei asupra mărturiilor textuale despre persoanele care au deținut puterea politică-teocratică, justifică demersul metodologic de confirmare a surselor istorice musulmane prin surse istorice redactate în afara spațiului religios și istoric musulman, prin informațiile furnizate de epigrafie, papirologie și numismatică. Cf. Patricia Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2003, p. 3-17. Tayeb El-Hibri a reliefat structura literară a surselor musulmane care tratează despre istoria califilor. Conexiunile tematice, stilistice și narative dintre cronicile clasice, redactate în secolele IX-X, sugerează existența unei „atmosfera unitare a compoziției narrative”, care a precedat demersul istoriografic. Dialogul dintre diferitele straturi ale narațiunilor istorice sau exigența retorică a repetitivității demonstrează că mesajul este conținut de „structura codificată a simbolismului, simetriei și intertextualității”. Această strategie narativă era în măsură să elibereze semnificațiile religioase și filosofice conținute în timpul istoric, să exprime relația dintre morală și politică, să exploreze spațiul nevăzut, infinit, al destinului și judecății divine. Din această perspectivă, evenimentele istorice devin comprehensibile numai dacă sunt încadrate într-un plan divin și un plan moral, iar acțiunea istorică, discursul omenesc și realitatea onirică manifestă cicluri ale ispitei, căderii și mântuirii în textura teocratică-ontologică a timpului istoric. În acest peisaj istoriografic intens conceptualizat, profilul intelectual-religios al autorilor este evidențiat de alegerea temelor literare și a tehnicii narrative. De exemplu, narațiunile istorice redactate în perioada califatului abbassid se definesc prin „fundamentarea riguroasă în vocabularul Qur'anic, dar acest vocabular interacționează frecvent cu un vocabular moral care derivă din tradiția politică persană și din tradițiile gnostice”. Cf. Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004, p. 216-220.

¹⁴ Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 515. De asemenea, Daniel, *Khurāsān*, p. 33-36.

¹⁵ Cf. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Harlow, UK, Pearson-Longman Education Limited, 2004, p. 125-126.

parte, integrarea membrilor triburilor arabe¹⁶ care au colonizat regiunea orașului Marw în întregul comunității musulmane, identificată cu Statul Arab imperial, iar pe de altă parte, omogenizarea dintre comunitatea musulmanilor de origine arabă și comunitatea musulmanilor de origine persană¹⁷. În paralel cu cei doisprezece *nuqabā'*, Abū 'Ikrima a ales douăzeci de adjuncți, denumiți *nuzarā' al-nuqabā'*, cu scopul de a avea pregătit un eșalon secund, în eventualitatea în care moartea, arestarea sau retragerea din conspirație ar fi impus substituirea conducătorilor situați pe prima treaptă a ierarhiei executive. Cincizeci și opt *du'at*¹⁸ și treizeci și șase *du'at al-du'at*, misionari sau propagandiști, erau subordonați celor doisprezece *nuqabā'*, astfel încât un efort concertat să susțină îndeplinirea idealului mesianic-militar formulat de societatea secretă a revoluționarilor pro-Abbassizi¹⁹.

Simbolismul numerelor doisprezece și șaptezeci (doisprezece plus cincizeci și opt), pe care se întemeiază istoria *da'wa* în Khurāsān, exprimă identificarea *imām*-ilor Muḥammad Ibn 'Alī și Ibrāhīm Ibn Muḥammad cu paradigma profetică definitorie pentru religiile abrahamicе, ipostaziată de Moise, Hristos și Muḥammad²⁰. *Da'wa* este un concept esențial atât pentru istoria politică a Abbassizilor (secolele VIII-

¹⁶ *Ṭamīm* și *Qays 'Aylān* din Confederația *Muḍar, Rabī'a* (*Bakr Ibn Wā'il, 'Abd Al-Qays, Shaybān*) și *Az'd 'Umān (Kbuḏā'a)* din Alianța *Yaman*. Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 397-491. De asemenea, Sharon, *Black Banners*, p. 51-71; Sharon, *Revolt*, p. 25-48.

¹⁷ Cf. M. A. Shaban, *The 'Abbāsid Revolution*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1970, p. 51-52, p. 95-97.

¹⁸ Patruzeci în Marw, șapte în Abīward, șase în Nasā, doi în Balkh și câte unul în Marw al-rūdh, Khwārizm și Āmul.

¹⁹ Cf. 'Abd Al-'Azīz Al-Dūrī, 'Abd Al-Jabbār Al-Muṭṭalibī (ed.), *Akbbār ad-dawla al-'abbāsiyya wa-fihī akbbār al-'Abbās wa-walādihi*, Beirut, Dār aṭ-Ṭalī'a, 1971, p. 213-223, sursă citată de Daniel, *Khurāsān*, p. 32-33, p. 64, n. 34, n. 36-37 și Sharon, *Black Banners*, p. 191-196. De asemenea, Shaban, *The 'Abbāsid Revolution*, p. 151-152; Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London, Croom Helm / Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1981, p. 42-45, p. 78; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate (661-750)*, London & New York, Routledge, 2000, p. 114.

²⁰ Pentru citatele și denumirile biblice-evangelice, am folosit ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988. Cf. *Ieșirea*, 24, 1: „Apoi a zis Dumnezeu iarăși către Moise: Suie-te la Domnul, tu și Aaron, Nadab, Abiud și șaptezeci dintre bătrânii lui Israel și vă închinați Domnului de departe.”; *Evangelia după Matei*, 10, 1: „Chemând la Sine pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat lor putere asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască orice boală și orice neputință.” Pentru citatele și denumirile qur'ănice, am folosit ediția: Arthur J. Arberry (trad.), *The Qur'an Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Cf. *Qur'an*, V, v. 15, Arberry, *The Qur'an*, p. 101: „Allah a încheiat un legământ cu fiii lui Israel. Iar Noi am ridicat dintre ei douăsprezece căpetenii.”; *Qur'an*, VII, v. 153-154, Arberry, *The Qur'an*, p. 161: „Și a ales Moise șaptezeci de bărbați din neamul său pentru timpul întâlnirii cu Noi.”

XIII), cât și pentru teologia mistică, de inspirație gnostică-bardesiană²¹, propovăduită de *ismā'īliyya* sau comunitatea shī'īților ismaelieni (secolele IX-XV)²². În istoria *ismā'īliyya*, *da'wa* terestră s-a identificat, în perioada pre-fățimidă, cu conspirația anti-abbasidă organizată la Salamiyya, în Siria, de Maymūn Ibn Al-Aswad Al-Qaddāh (m. cca 770-790)²³ și de fiul său 'Abd Allāh Ibn Maymūn (m. cca 780-800)²⁴. Cele șapte stadii (*bālaghāt*) ale inițierii în doctrinele (*madhābīb*) comunității *maymūniyya-ismā'īliyya* au constituit nucleul ideologic al evoluției propagandei politico-religioase anti-abbaside spre *da'wa* celestă sau gnoza ismaelismului fățimid²⁵: *da'wa* sau „convocarea” terestră la *tawhīd*-ul²⁶ esoteric are drept arhetip o *da'wa* celestă, prin care Prima Inteligență „a chemat”, înainte de începutul timpului, „formele de lumină” care alcătuiesc '*alam al-ibda'*' sau '*alam al-amr*', „Pléroma arhanghelilor”²⁷. Credința propovăduită de *ismā'īliyya* afirmă că lumea nu poate să existe fără o „dovadă” (*hujja*) a lui *Allāh*, realitate teofanică alcătuită din „cel care vorbește” (*nātiq*) și „cel care tace” (*ṣamī*), un profet (*nabī*) și un *imām* sau paznic (*walī*), cărui îi revine misiunea de a administra moștenirea (*wasīyya*) profetului. Concomitent cu *hujjat*, în spațiul terestru locuiesc întotdeauna doisprezece

²¹ Ibn Al-Nadīm menționează apartenența lui Maymūn Ibn Al-Aswad Al-Qaddāh și a fiului său 'Abd Allāh Ibn Maymūn la secta bardesianilor (*dayṣāniyyūn*), întemeiată de Bardaisān din Edessa sau Ibn Dayṣān (154-222), gânditor sincretic de origine parthă: „Maymūn și fiul său au fost bardesaniți (*dayṣāniyyūn*) și pentru o perioadă lungă 'Abd Allāh, fiul, a propagat doctrina *ismā'īli* ca profet.” Cf. Ibn Al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, V, 5, Bayard Dodge (ed.), *The Fibrīst*, Chicago, Great Books of the Islamic World, Inc. – Kazi Publications, 1998, p. 463.

²² Ismaelismul septimanian, ca ramură a shī'ismului, a fost întemeiat în anul 765, după moartea celui de al șaselea *imām*, Ja'far Al-Šādiq, în condițiile în care fiul său, Ismā'īl Ibn Ja'far, nu i-a supraviețuit. O schismă ireconciliabilă i-a separat pe shī'īții ismaelieni, care au considerat că *imāma* trebuie să treacă la Muḥammad Ibn Ismā'īl, nepotul lui Ja'far Al-Šādiq, de shī'īții duodecimani, care au acceptat decizia lui Ja'far Al-Šādiq de a-l investi cu *imāma* pe Mūsā Al-Kāzīm („cel care își ține în frâu mânia”), fratele lui Ismā'īl. Printre promotorii doctrinei ismaeliene s-au numărat Ḥamdān Qarmat și 'Abdān în Kūfa, precum și Khalaf în Rayy, în anii 877-878. Școala „orientală” din Persia (de la Alamūt) și Școala „occidentală” din Egipt și Yemen au înflorit în secolele X-XV. Cf. Wilfred Madelung, “Ismā'īliyya”, in: Bosworth, Lewis, Pellat, Van Donzel, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 198-206.

²³ Cf. Wilfred Madelung, “Maymūn Ibn Al-Aswad Al-Qaddāh”, in: Bosworth, Heinrichs, Lewis, Pellat, Van Donzel, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, p. 917.

²⁴ Cf. S. M. Stern, “'Abd Allāh Ibn Maymūn”, in: Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Lewis, Pellat, Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 48.

²⁵ Cf. Ibn Al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, V, 5, Dodge, *The Fibrīst*, p. 462-473.

²⁶ Principiul unicității lui *Allāh*.

²⁷ Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Gallimard, 1964, I, p. 110-115, p. 124.

conducători (*naqīb*), în calitate de elită a celor care au aderat la mărturia despre divinitate²⁸.

În mediul religios al comunităților *Şiʿī* din secolele IX-X, principiul teocratic determină ierarhizarea ființelor omenești în funcție de ierarhia grațiilor sanctificatoare pe care omnipotența divină le răspândește în universul material, astfel încât locuirea acestor grații în spațiul viului omenesc actualizează în fiecare generație un număr fix de persoane desăvârșite, înzestrate cu harul sfințeniei. Pe această ontologie teandrică se întemeiază tema sfinților apotropaici, *abdāl*, ale căror prezențe succesive în timpul istoric constituie stâlpii spirituali pe care se sprijină lumea²⁹. În interiorul ierarhiei sfințeniei ascunse, sub nivelul celor patruzeci de *abdāl* se află trei sute de *nuqabāʾ* și șaptezeci de *nujabā*, iar deasupra se situează șapte *umanā* (sau *abrār*, *awtād*, *akhyār*), patru sau trei *ʿamūd* (sau *athāfī*) și un „pol spiritual”, *quṭb* (sau *ghawth*). Acesta cunoaște fiecare treaptă a ierarhiei, dar membrii ierarhiei nu-l cunosc³⁰. În *Kitab al-sakbā* sau *Cartea despre generozitate*, Ibn Abī'l Duniyā (m. 894) a transmis doctrina despre *abdāl* drept un *ḥadīth* primit de la Ḥasan Baṣrī și Šāliḥ Morrī. Mărturia sa elogiază virtuțile abrahamice în care *abdāl* excelează: sinceritatea ascezei, pacea inimii, identificarea fraternă cu toți musulmanii³¹. În societatea musulmană din secolele VIII-X, este remarcabilă prezența termenului *nuqabāʾ* ca numitor comun între spațiul politic al revoluției Abbassizilor și spațiul teologic al sufismului. Situate în planuri ontologice secante, ierarhia politică a *daʿwa* și ierarhia sfințeniei ascunse au fost organizate în jurul unui centru ocultat, reprezentat de *imām* sau de *quṭb*.

Circumstanțele istorice violente ale perioadei de tranziție dintre dinastia Umayyazilor și dinastia Abbassizilor i-au transformat în martiri pe câțiva dintre cei doisprezece *nuqabāʾ* menționați de Al-Ṭabarī, în cadrul unei noi paradigme politice, întemeiată pe dinamica relației *imām* – *waṣīr* sau autoritate sacră – autoritate seculară, stabilită între Ibrāhīm Ibn Muḥammad și Abū Muslim (cca 718-755)³², supranumit *šāḥib al-dawlab*, „stăpân al schimbării”³³. De exemplu, Sulaymān Ibn Kathīr (m. 749), conducătorul partidului *Hāshimīyya* și al întregii rețele pro-abbaside din Khurāsān³⁴ a fost asasinat din ordinul lui Abū Muslim, a cărui autoritate o umbrea, pentru presupuse simpatii politice pro-alide. Qaḥṭaba Ibn Shabīb (m. 749)

²⁸ Cf. ʿAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī, *Shiʿite Islam*, Albany, New York, State University of New York Press, 1975, p. 78-79.

²⁹ Cf. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999, p. 132.

³⁰ *Ibid.*, p. 133-134.

³¹ *Ibid.*, p. 133, n. 1.

³² Abū Muslim ʿAbd Al-Raḥmān Ibn Muslim Khurāsānī a fost trimisul plenipotențiar al clanului *Banū Al-ʿAbbās* în Khurāsān. În calitate de general și emir al Khurāsān-ului (745-755), a fost geniu politic și militar care a determinat victoria revoluției Abbassizilor.

³³ Cf. Sharon, *Black Banners*, p. 228-230.

³⁴ Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 523. De asemenea, Daniel, *Khurāsān*, p. 34-50.

a servit ca principal comandant militar sub comanda lui Abū Muslim și a murit în bătălia pentru Kūfa, în noaptea de 8 muḥarram 132 *A. H.* (27 august 749 *A. D.*), care a deschis calea instaurării puterii Abbassizilor asupra 'Irāq-ului³⁵. Lāhiz Ibn Qurayḡ (m. 748) a fost decapitat din ordinul lui Abū Muslim, după capitularea orașului Marw, în ziua de 10 jumādā I 130 *A. H.* (16 ianuarie 748 *A. D.*), pentru că l-a avertizat, prin recitarea unui verset din *Qur'an*³⁶, pe Naṣr Ibn Sayyār (663-748), ultimul guvernator umayyad al Khurāsān-ului, despre strategia forțelor abbasside care vizau arestarea și uciderea sa: „Atunci a venit un bărbat din cel mai îndepărtat cartier al cetății, alergând. El a spus: O, Moise! Cârmuitorii pun la cale să te omoare. Pleacă! Eu îți sunt sfătuitor sincer³⁷.”

În același context istoric, Ḥasan Baṣrī (643-728)³⁸, verigă a *isnād*-ului grație căruia s-a transmis *ḥadith*-ul despre *abdāl*, a fost *qāḍī* al orașului Baṣra în timpul califatului lui 'Umar al II-lea (viața *cca* 682-720; domnia 717-720)³⁹ și califatului lui Yazīd al II-lea (v. 687-724; d. 720-724)⁴⁰. Atunci când Yazīd Ibn Al-Muhallab (672-720)⁴¹ a organizat revolta orașului Baṣra împotriva Califului Yazīd al II-lea, în numele restabilirii purității primordiale a religiei musulmane, Ḥasan Baṣrī a declarat că războaiele dintre musulmani nu sunt determinate de voința divină, ci de puterea și bogăția lumii materiale și a avut temeritatea de a smulge, prin declarații publice, masca ipocriziei religioase de pe chipul lui Yazīd: „Ḥasan a mai spus: Acest Yazīd este unul și același om care, ieri, a tăiat capete (...). În prezent, deoarece este nemulțumit de ei (de Umayyazi) și s-a revoltat, el ridică un baston cu o bucată de bumbac în vârf și spune: Vă chem la punerea în practică a Cărții lui *Allāh* și a Legii

³⁵ Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 541-542. De asemenea, Daniel, *Khurāsān*, p. 73-78.

³⁶ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, V, LXXVI, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 329.

³⁷ Cf. *Qur'an*, XXVIII, v. 19, Arberry, *The Qur'an*, p. 394.

³⁸ Ilustru magistrul *Ṣūfī*, născut la Medina, fiu al unui sclav capturat în Maysān, care a devenit ulterior *mawla* al lui Zayd Ibn Thābit, scribul Profetului Muḥammad, Abū Sa'īd Ḥasan Ibn Abī'l Ḥasan Yasār Maysānī Al-Basrī a întemeiat „știința inimilor” (*'ilm al-qulūb*) pe „asceză” (*ṣūhūd*), „abstinență scrupuloasă” (*wara*), „teamă” (*khanj*) și „audierea atentă” (*istimā*) a Cuvântului lui Dumnezeu. Opera sa este alcătuită din *Mawā'iz* (*Predici*), *Tafsīr* (*Glose despre Qur'an*), *Masa'il* (*Întrebări*) și *Riwayāt* (*Enunțuri*). Cf. Massignon, *Essai*, p. 174-201. Venerat ca sfânt *Ṣūfī*, Ḥasan Baṣrī a fost totodată revendicat ca părinte fondator de către Școala Mu'taziliților.

³⁹ Strănepot al Califului 'Umar Ibn Al-Khaṭṭāb (v. *cca* 586/590-644; d. 634-644), nepot al celui de al patrulea Calif umayyad, Marwān I-ul (v. 623-685; d. 684-685) și al celui de al cincilea Calif umayyad, 'Abd Al-Malik Ibn Marwān (v. 646-705; d. 685-705), 'Umar Ibn 'Abd Al-'Azīz a fost cel de al optulea Calif din dinastia Umayyazilor. Este renumit pentru profunzimea sentimentelor sale religioase, pentru modul său de viață înțelept, pios și ascetic. În viziunea sa, toate popoarele erau menite să se convertească la islam, în calitate de spațiu religios al păcii, bunăstării și mântuirii universale.

⁴⁰ Fiul al celui de al cincilea Calif umayyad, 'Abd Al-Malik, Yazīd al II-lea a fost al nouălea Calif din dinastia Umayyazilor.

⁴¹ Guvernator al Khurāsān-ului și 'Irāq-ului sub dinastia Umayyazilor.

Profetului! Ar trebui să puneți mâna pe el și să-l duceți în închisoare, unde s-a aflat mai înainte (...)”⁴². În calitate de judecător și magistru spiritual, Ḥasan Baṣrī s-a străduit să-i convingă pe locuitorii orașului Baṣra să nu participe la ostilitățile dintre armata rebelilor irakieni și armata siriană pro-umayyadă. Deși vocile politice radicale l-au învinuit că este „prieten al sirienilor”, exhortațiile sale au fost urmate de un număr redus de *mawālī*. Viețile acestora au fost salvate de înțelepciunea bătrânului magistru *Ṣūfī*, deoarece în ziua de 14 șafar 102 A. H. (24 august 720 A. D.) armata irakiană a fost înfrântă⁴³, iar Yazīd Ibn Al-Muhallab a fost decapitat din ordinul lui Maslama Ibn ‘Abd Al-Malik (705-738)⁴⁴.

Un important text hagiografic motivează convertirea lui Ḥasan Baṣrī la islam prin revelația omnipotenței divine, în măsură să dezvăluie, prin contrast, deșertăciunea puterii militare sau a gloriei lumești, a înțelepciunii filosofice sau juridice, a senzualității și tezurizării valorilor materiale⁴⁵. Apologul care are drept subiect convertirea la islam a unui zoroastrian septuagenar, muribund, este construit pe temeiul sacru al unității divine, prezenței divine, darului divin al revelației „feței lui *Allāb*” către credinciosul care s-a identificat ontologic cu adevărul religios și a traversat experiența mântuirii⁴⁶. Relieful narativ al acestor fragmente hagiografice este, cu siguranță, sub-tins de relieful biografiei istorice a lui Ḥasan Baṣrī: poziția sa de austeritate contemplativă față de desfășurările marțiale-politice; rolul său de arbitru între facțiunile politice și straturile sociale ale ‘Irāq-ului aflat, concomitent, în plin proces de arabizare și islamizare; autoritatea sa, în calitate de *mawālī*, asupra segmentului social alcătuit din *mawālī*, a cărui prezență politică și religioasă va fi evidențiată de revoluția Abbassizilor.

Al-Ṭabarī focalizează începutul revoluției Abbassizilor asupra acțiunii de ridicare a drapelului negru al casei lui ‘Abbās în Marw, capitala Khurāsān-ului, în contextul apocaliptic sângeros al „anului asinului”: „Muḥammad Ibn ‘Alī a răspuns: În numele lui *Allāb*, acest lucru se va întâmpla în zilele noastre! Am auzit cum s-a rostit către tatăl meu că, în anul asinului, *Allāb* va întemeia domnia noastră. Propaganda pentru cauza noastră va ajunge la sfârșit, domnia Umayyazilor va înceta, vom ridica drapelul negru în Marw și în întregul Khurāsān, iar pe *Banū Umayya* îi vom ucide în

⁴² Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’riḫ*, V, LXII, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 256-257.

⁴³ Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 314-319. De asemenea, Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 72-76.

⁴⁴ Prinț din familia Umayyazilor, fiu al celui de al cincilea Calif umayyad, ‘Abd Al-Malik și frate al celui de al șaptelea Calif umayyad, Sulaymān Ibn ‘Abd Al-Malik (v. 674-717; d. 715-716), Maslama a fost un general celebru și a condus în secolul al VIII-lea campaniile militare ale Imperiului Arab împotriva Imperiului Bizantin și Khaganatului Khazar. A comandat armata arabă în timpul celui de al doilea asediu al Constantinopolului (716-717).

⁴⁵ Cf. Farīd-ud-dīn ‘Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā*, Arthur J. Arberry (trad.), *Memorial of the Saints*, London, Penguin Books, 1990, p. 20-22.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 23-25.

spatele pietrelor și zidurilor⁴⁷.” Misiunea de a transpune idealul drapelului negru în timpul istoric îi va fi încredințată lui Abū Muslim, în calitate de *manlā* al *imām*-ului Muḥammad Ibn ‘Alī și reprezentant al *imām*-ului Ibrāhīm Ibn Muḥammad în Khurāsān: „Din când în când, ei (*nuqabā*) se reuniau pentru a delibera la Abū Muslim, care le spunea: Să nu precipitați evenimentele! Să știți că lucrul pe care îl doriți este aproape de a se realiza. Eu sunt stăpânul drapelului negru și îl voi ridica mai curând decât credeți⁴⁸.” Culoarea neagră va deveni emblematică pentru dinastia Abbassizilor, pentru *nuqabā*’ și pentru armata khurāsāniană care va realiza victoria revoluției anti-umayyade, iar o continuitate cromatică-simbolică se va stabili între drapelul și stindardul de culoare neagră, încredințate de *imām*-ul Ibrāhīm Ibn Muḥammad lui Sulaymān Ibn Kathīr și Abū Muslim, pe de o parte, și veștmintele negre pe care primii insurgenți, iar apoi toți combatanții din Khurāsān le vor purta din ordinul lui Abū Muslim, pe de altă parte: „Abū Muslim le-a recomandat partizanilor săi din orașele Khurāsān-ului să poarte veștminte negre. El le-a scris: îmbrăcați-vă în negru, deoarece noi suntem oamenii cu veștminte negre. Sfârșitul Umayyazilor este aproape. Locuitorii din Nasā, Bāwerd (Abīward), Marw al-rūdh și Ṭāliqān s-au conformat acestui ordin primit de la Abū Muslim. După Al-Madā’ini⁴⁹, ei ar fi ales pentru veștmintele lor culoarea neagră pentru a purta doliu după Zayd Ibn ‘Alī⁵⁰ și fiul său, Ya’ḥyā⁵¹. Dar adevărata rațiune a acestei alegeri decurge din faptul că Umayyazii adoptaseră pentru veștmintele și drapelul lor culoarea verde, iar Abū Muslim vroia pentru partidul său o culoare diferită⁵².”

⁴⁷ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’riḫ*, V, LXXVI, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 323-324.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁹ Istoric musulman ale cărui mărturii despre istoria califilor au fost incluse de Al-Ṭabarī în *Ta’riḫ*, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Abī Sayf Al-Madā’ini (cca 752-830/843) a fost discipol al mu’tazilitului Mu‘ammar Ibn ‘Abbād Al-Sulamī (m. 830).

⁵⁰ Zayd Ibn ‘Alī Ibn Ḥusayn Ibn ‘Alī Ibn Abū Ṭālib (695-740) a fost nepotul lui Ḥusayn Ibn ‘Alī, nepotul Profetului Muḥammad. În ziua de 1 șafar 122 A. H. (6 ianuarie 740 A. D.), a declanșat o revoltă anti-umayyadă a shī’iților din Kūfa. Revolta a fost înfrântă de trupele siriene fidele regimului umayyad, iar Zayd Ibn ‘Alī a fost ucis de o săgeată a arcașilor kikaniți, după o luptă eroică. Importanța acestei revolte constă în faptul de a fi deschis ciclul istoric al revoltelor shī’ite care vor determina, înainte de încheierea următoarei decade, prăbușirea dinastiei Umayyazilor. Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’riḫ*, V, LXX, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 299-308. De asemenea, Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 336-338; Daniel, *Khurāsān*, p. 38-39.

⁵¹ După moartea tatălui său, Ya’ḥyā Ibn Zayd (m. 743) s-a refugiat în Khurāsān. Trecerea sa prin Rayy, Balkh, Sarakhs și Marw a fost însoțită de manifestări de solidaritate din partea întregului spectru social anti-umayyad. Vânat de autoritățile umayyade, a fost capturat și executat lângă Jūzjān. Abū Muslim a inclus răzbunarea morții lui Ya’ḥyā în crezul său politic. Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’riḫ*, V, LXXI-LXXII, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 308-313. De asemenea, Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 338-339; Daniel, *Khurāsān*, p. 38-39.

⁵² Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’riḫ*, V, LXXVI, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 326-327.

Verbul *sawwada* și substantivul *taswīd* au exprimat trecerea *da'wa* din stadiul de ocultare conspirativă în stadiul de revoltă militară prin acțiunea politică de „a deveni negru”, de a lua în stăpânire spațiul public prin gestul de a exhiba flamurile și veșmintele negre⁵³. În ziua de 25 ramaḍān 129 *A. H.* (10 iunie 747 *A. D.*), Sulaymān Ibn Kathīr a condus un grup de bărbați înveșmântați în negru către un loc de adunare situat lângă reședința sa din Saqīdhanj⁵⁴, un sat de la periferia orașului Marw. În acel loc, grupul de insurgenți pro-abbassizi a înălțat „un stindard și un steag” (*līwā' wa-rāya*) de culoare neagră, încredințate de *imām*-ul Ibrāhīm Ibn Muḥammad: cel dintâi, denumit „umbră”, în vârful unui stâlp de paisprezece coți; cel de al doilea, denumit „norii”, în vârful unui stâlp de treisprezece coți. Scena s-a desfășurat în prezența lui Abū Muslim, care a recitat un verset din *Qur'ān*⁵⁵: „Îngăduință le-a fost acordată celor care luptă, deoarece ei au fost nedreptățiți; cu siguranță, *Allāh* are puterea de a-i ajuta⁵⁶.” Retorica profetică a acestei declarații de revoltă evidențiază un simbolism complex, alcătuit din ideograme politico-religioase menite să exprime, *a posteriori*, resemnificarea apocaliptică a instaurării dinastiei Abbassizilor: puterea califatului abbassid va umbri întreaga lume, iar învățătura islamului primordial, revivificată de Abbassizi, se va răspândi în întregul spațiu terestru, asemenea norilor care se deplasează pretutindeni în spațiul celest⁵⁷. Despre declanșarea *da'wa* sau *dawla* au fost preveniți, în primă instanță, membrii partidului abbassid din Marw al-rūdh, Ṭukharistān (Bactria) și Khwārizm (Chorasnia), iar prin ruguri aprinse au fost convocați combatanții din regiunea Marw-ului. În jurul nucleului alcătuit din acești războinici primordiali (*musawwida*), recrutați dintre coloniștii arabi (*ahl al-taqādum*) și clienții lor de origine persană (*mawālī*)⁵⁸, se va constitui atât armata care va reconfigura Imperiul Arab ca Imperiu Abbassid, cât și aristocrația noului califat, alcătuită din *ahl al-dawla* sau *ahl al-da'wa*, *abna' al-dawla* sau *abna' al-da'wa* și *ahl al-bay'*⁵⁹. Sulaymān Ibn Kathīr a prezidat, în calitate de *imām*, primul serviciu liturgic celebrat după ritualul abbassid, în moscheea din Saqīdhanj, în ziua de 1 shawwāl 129 *A. H.* (15 iunie 747 *A. D.*), în cadrul festivalului de încetare a postului (*'id al-ḥīṭ*)⁶⁰.

Principiile teocrației shī'ite postulează că *imām*-ul este investit de *Allāh* cu puterea de a conduce comunitatea musulmană prin clarviziunea exegetică grație căreia el are întotdeauna acces la adevărul textului qur'anic și prin atributele iluminării spirituale care coboară asupra sa din împărăția cunoașterii religioase

⁵³ Cf. Sharon, *Revolt*, p. 79.

⁵⁴ Loc geografic menționat, de asemenea, prin variantele: Sīqadanj, Safīdhanj, Sīfadhanj, Shanfir. Cf. Sharon, *Revolt*, p. 75, n. 62.

⁵⁵ Cf. Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja'far Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥbūlafā'*, M. J. de Goeje *et al.* (ed.), I-XV, Leiden, 1879-1901, II, p. 1953-1954.

⁵⁶ Cf. *Qur'ān*, XXII, v. 40, Arberry, *The Qur'ān*, p. 338.

⁵⁷ Cf. Sharon, *Revolt*, p. 69-70.

⁵⁸ Cf. Shaban, *The 'Abbāsīd Revolution*, p. 158.

⁵⁹ Cf. Crone, *Slaves on Horses*, p. 65-66.

⁶⁰ Cf. Wellhausen, *Arab Kingdom*, p. 522-523. De asemenea, Daniel, *Khurasān*, p. 25, p. 34-50.

(*ilm*)⁶¹. *Imām*-ul are datoria de a apăra și a prezerva mesajul divin (*risāla*), după ce acesta a fost revelat, de a iradia sfințenie, de a călăuzi acțiunile exterioare și progresul spiritual al ființelor omenești: „El este ghidul caravanei umanității, care înaintază lăuntric și esoteric spre *Allāh*”⁶². În intervalul istoric cuprins între începutul *da'wa* și califatul lui Al-Manșūr (v. 714-775; d. 754-775)⁶³, legitimarea politică-religioasă a Abbassizilor s-a întemeiat pe transmiterea consubstanțială de *ilm* și *imāma* de la familia Alizilor la familia Abbassizilor, respectiv de la Abū Hāshim (m. *cca* 716-717)⁶⁴ la Muḥammad Ibn ‘Alī. Tradiția apologetică abbassidă a descris acest ritual inițiativ drept o relație pedagogică: Muḥammad Ibn ‘Alī a venit la Abū Hāshim, în Dimashq (Damasc) și „a scris *ilm* de pe buzele sale”⁶⁵. Investiția discipolului din partidul *‘Abbāsīyya* cu cunoaștere esoterică și autoritate religioasă reprezintă *waṣīyya*, „moștenirea” sau „testamentul” magistrului din partidul *Hāshimīyya*⁶⁶.

Printr-un interesant procedeu de *mise en abîme*, aceeași filieră a transmiterii de *ilm* este descrisă în legendarul *Pergament galben* sau *Ṣaḥīfa ṣafrā’*, „rescris” în *Akbbār al-dawla al-‘abbāsīyya*, *Akbbār al-‘Abbās* sau *Kitāb al-‘Abbās*, *Analele dinastiei Abbassizilor* (secolul al IX-lea)⁶⁷, după un „original” pe care Muḥammad Ibn Al-Ḥanafīyya (*cca* 633-701)⁶⁸ l-ar fi primit de la frații săi Al-Ḥasan (v. 625-669; d. 661)⁶⁹ și Al-Ḥusayn (626-680)⁷⁰, atunci când a cerut, ca moștenire, partea care i se cuvenea din cunoașterea esoterică (*ilm*) deținută de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (v. *cca* 598/600-661; d. 656-661)⁷¹. Este plauzibil că „oglundirea” inter-textuală dintre *Akbbār al-‘Abbās* și

⁶¹ Cf. Shaban, *The ‘Abbāsid Revolution*, p. 139-144.

⁶² Cf. Ṭabātabā’ī, *Shī‘ite Islam*, p. 185-186.

⁶³ Fiu al *imām*-ului Muḥammad Ibn ‘Alī, frate al *imām*-ului Ibrāhīm Ibn Muḥammad și al primului Calif abbassid, Abū Al-‘Abbās Al-Saffāh, Abū Ja‘far ‘Abdallāh Ibn Muḥammad Al-Manșūr a fost cel de al doilea Calif din dinastia Abbassizilor.

⁶⁴ Fiu al lui Muḥammad Ibn Al-Ḥanafīyya și nepot al Califului ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, ‘Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn Al-Ḥanafīyya sau Abū Hāshim a fost conducătorul ramurii Ḥanafite (descendenți din ‘Alī și Khawla) din familia Alizilor. Este considerat părintele fondator al partidului *Hāshimīyya*.

⁶⁵ Cf. Al-Dūrī, Al-Muṭṭalibī, *Akbbār al-‘Abbās*, p. 173, sursă citată de Sharon, *Black Banners*, p. 125.

⁶⁶ Cf. Sharon, *Black Banners*, p. 138.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 233-237.

⁶⁸ Fiu al Califului ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, născut de Khawla, o femeie din tribul *Banū Ḥanīfa*.

⁶⁹ Fiu al Califului ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, născut de Fāṭima, Al-Ḥasan a fost cel de al cincilea dintre *al-kbulafā’u ‘l-rāshidūn* și al doilea *imām* al shī‘iților duodecimani.

⁷⁰ Fiu al Califului ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, născut de Fāṭima, Al-Ḥusayn a fost al treilea *imām* al shī‘iților duodecimani.

⁷¹ Cel de al patrulea dintre *al-kbulafā’u ‘l-rāshidūn* și primul *imām* recunoscut deopotrivă de shī‘iții duodecimani și shī‘iții ismaelieni, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib a fost văr și ginere al Profetului Muḥammad, prin căsătoria cu fiica sa, Fāṭima.

Ṣaḥīfa ṣaḥrā' rememorează „Constituția din Medina” (*sunna jāmi'a*; *ṣaḥīfa*⁷²) printr-un ingenios procedeu de tranziție semantică de la un arhetip legislativ muḥammadian la un elogiu dinastic abbassid, cu scopul de a justifica transmiterea de *ilm* ca *waṣīyya* de la Profetul Muḥammad la 'Alī Ibn Abī Ṭālib și ulterior de la Alizi la Abbassizi⁷³: „Pentru oricare credincios care a afirmat cele scrise în acest *ṣaḥīfa* și crede în *Allāh* și în ziua de apoi, nu este legiuit să susțină sau să adăpostească un criminal. . Oricine îl susține sau adăpostește pe acesta va avea asupra sa blestemul lui *Allāh* și mânia Sa, în ziua reînvierii. Din partea sa nu se va accepta nici o mijlocire, nici un dar de ispășire (documentul B)⁷⁴.”; „Regiunea plană din Yathrib este o enclavă sacră pentru poporul acestui *ṣaḥīfa* (documentul F)⁷⁵.” În calitate de profeție *a posteriori* despre întemeierea dinastiei Abbassizilor, *Ṣaḥīfa ṣaḥrā'* a invocat *ilm* ca putere apocaliptică în măsură să determine venirea flăcărilor negre din Khurāsān: „(...) un pergament

⁷² Substantivul *ṣaḥīfa* („suprafață plată, pregătită pentru scris”, „document scris pe o suprafață plată”, „tăbliță”, „foaie de carte”, „pergament”, „papyrus”, „text scris pe pergament sau papyrus”) din araba clasică derivă din spațiul epigrafic al Arabiei de Sud din perioada pre-islamică, unde rădăcina *ṣḥf* desemnează un „text scris”, un „document cu conținut legislativ”. Sintagma *dt ṣḥfm* indică „acest document”, un anumit text dăltuit pe o suprafață de piatră, iar verbul *ṣḥf* exprimă acțiunea de a scrie un astfel de document. În acest context etimologic, substantivul *ṣaḥīfa* (sg.) / *ṣuḥuf* (pl.) din perioada pre-islamică și din perioada islamului primar se referă la tăblițele, manuscrisele și documentele legislative, nesigilate, care erau expuse și citite în locurile publice. Textul *Qur'an*-ului include mai multe elemente ale acestei familii semantice: *Qur'an*, XLIII, v. 71 (*ṣiḥāf*); XX, v. 133 și LXXXVII, v. 19 (*ṣuḥuf*); LXXX, v. 13 (*ṣuḥuf mukarrama*, „foi onorate”); XCVIII, v. 2 (*ṣuḥuf muṭabbara*, „foi purificate”); LXXIV, v. 52 (*ṣuḥuf munashbara*, „pergamente derulate”); LXXXI, v. 10 (*idbā 'l-ṣuḥuf nushirat*, „când pergamentele vor fi derulate”, în contextul evenimentelor apocaliptice, pentru a revela faptele bune și rele săvârșite de ființele omenești). Cf. A. Ghédira, „*Ṣaḥīfa*”, in: Bosworth, Van Donzel, Heinrichs, Lecomte, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, p. 834-835. De asemenea, Peter Stein, „Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence”, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 261-262.

⁷³ „Constituția din Medina” este un text legislativ-politic alcătuit din opt documente, numerotate de la A la H, care descrie relațiile inter-tribale și relațiile dintre *muhājirūn* (musulmanii din Mecca, participanți la *Hijra*) și *anṣār* (musulmanii din Medina, care au oferit ajutor în perioada de întemeiere a islamului) pe durata celor șapte ani petrecuți de Profetul Muḥammad în orașul Yathrib-Medina. În concordanță cu ipoteza formulată de R. B. Serjeant, „Constituția din Medina” include *sunna jāmi'a*, nucleul textual (documentele A, B, F) în jurul căruia s-a constituit „*sunna* Profetului Muḥammad”. Cf. R. B. Serjeant, „The *Sunna Jāmi'a*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrim* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-called Constitution of Medina”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI/1 (1978), p. 1-42. De asemenea, Sharon, *Revolt*, p. 163-170, p. 251-252.

⁷⁴ Cf. Serjeant, „The *Sunna Jāmi'a*”, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 35.

galben care conținea *‘ilm* despre flămurile negre din Khurāsān, timpul existenței lor, circumstanțele legate de felul lor de a fi, precum și despre momentul când aceste flămuri își vor face apariția. De asemenea, conținea semnele clare și dovada despre apariția flămurilor, care anume dintre triburile arabe le vor acorda sprijin, numele bărbaților care vor conduce întreaga mișcare, descrierea lor exactă și descrierea oamenilor de încredere și a adepților⁷⁶.” Ulterior chivotul de cupru în care era așezat *‘Şahīfa şafrā’* ar fi trecut din posesia Alizilor Muḥammad Ibn Al-Ḥanafīyya și Abū Hāshim în posesia Abbassizilor Muḥammad Ibn ‘Alī și Ibrāhīm Ibn Muḥammad și ar fi fost îngropat într-o livadă de măslini din Munții Sharāt, la sud de Marea Moartă, în apropiere de reședința Abbassizilor de la Ḥumayma⁷⁷. Moshe Sharon a argumentat conexiunea naratologică dintre semnele corporale (*‘alāmāt*) care revelează identitatea mesianică a primului Calif abbassid, ‘Abdallāh Ibn Muḥammad Abū Al-‘Abbās Al-Saffāh, menționate în *‘Şahīfa şafrā’* – *Akbbār al-‘Abbās* și semnele corporale care revelează identitatea profetică a adolescentului Muḥammad, recunoscute de călugărul Sergius Baḥīrā grație cunoașterii esoterice conținute de cărțile creștine, în concordanță cu *Sīrat rasūl Allāh* sau *Biografia Mesagerului lui Allāh*, lucrare redactată de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yasār Ibn Khyār (cca 704 – 767/768)⁷⁸ la începutul califatului lui Al-Manṣūr (cca 755)⁷⁹. Conexiunea istorică și hermeneutică dintre cele două texte evidențiază legitimarea teocratică a primului Calif abbassid și a dinastiei Abbassizilor prin analogie cu legitimarea teocratică a Profetului Muḥammad.

Întreaga arhitectură a puterii sacre și puterii seculare, elaborată de Muḥammad Ibn ‘Alī și Ibrāhīm Ibn Muḥammad, s-a întemeiat pe principiul *al-riḍā min al-Muḥammad*, în conformitate cu care accesul la califat trebuia să fie deschis oricărei persoane din familia Profetului, asupra căreia s-a stabilit acordul comunității musulmane. Totodată elaborarea doctrinei despre starea de *taqīyya*, datorită de a evita circumstanțe și persoane cu potențial distructiv, a impus ocultarea adevăratei identități a *imām*-ilor, în condițiile în care revelarea ei în spațiul public ar fi putut să-i expună la pericole inutile, iar prezența lor îndepărtată și invizibilă a conferit *da‘wa* o aură de mister și invulnerabilitate⁸⁰: „Dacă oamenii te întrebă care este numele meu, să le spui: noi ne aflăm în stare de *taqīyya*, ni s-a poruncit să păstrăm secret

⁷⁶ Cf. Al-Dūrī, Al-Muṭṭalibī, *Akbbār al-‘Abbās*, p. 184-185, sursă citată de Sharon, *Black Banners*, p. 139 și *Revolt*, p. 80, p. 166-167.

⁷⁷ Cf. ‘Abd Al-Ḥamid Ibn Hibat Allāh Ibn Abū Al-Ḥadīd, *Sharḥ nahj al-balāghah*, Abū Al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Cairo, 1959-1964, VII, p. 149-150, sursă citată de Sharon, *Black Banners*, p. 139-140.

⁷⁸ Istoric și hagiograf arab-musulman, originar din Medina.

⁷⁹ Cf. Sharon, *Revolt*, p. 80-82.

⁸⁰ Cf. Ṭabāṭabā‘ī, *Shi‘ite Islam*, p. 223-225. De asemenea, Claude Cahen, « Points de vue sur la révolution ‘abbāsīde », in: *Revue Historique*, 230 (1963), p. 304-306.

numele *imām*-ului nostru⁸¹.” Deși revoluția abbassidă a fost organizată, din această perspectivă, pe o platformă ideologică de inspirație shī’itā, menită să coaleză atât facțiunile moderate, cât și facțiunile radicale în realizarea idealului comun al răsturnării regimului Umayyazilor, după instaurarea puterii abbasside în ‘Irāq au devenit necesare îndepărtarea diplomatică a noii elite de doctrina shī’ismului radical și izolarea politică a adepților săi, cu scopul de a deturna legitimitatea apropierei califatului dinspre descendenții lui ‘Alī Ibn Abī Ṭālib spre *Banū Al-‘Abbās*. Efortul Abbassizilor de a se erija drept protectori ai casei lui ‘Alī și răzbuunători ai martirilor alizi a fost, în realitate, o stratagemă politică prin care *Banū Al-‘Abbās* a câștigat supremația în cadrul clanului *Banū Hāshim*⁸². În registrul simbolismului religios, acapararea politică a califatului de către familia Abbassizilor a fost afirmată prin reliefarea continuității emblematice dintre „stindardul negru” al Profetului Muḥammad, „stindardul negru” al lui ‘Alī Ibn Abī Ṭālib și „stindardul negru” împreună cu „drapelul negru”, care au fost primite de Sulaymān Ibn Kathīr și Abū Muslim din partea *imām*-ului Ibrāhīm Ibn Muḥammad: „Stindardul Profetului a fost negru, iar stindardul lui ‘Alī Ibn Abī Ṭālib a fost, de asemenea, negru. Prin urmare, să alegeți negrul drept culoare a veștmintelor voastre⁸³!”

Paradoxul abbassid al salvărdării propagandistice și neutralizării politice a shī’ismului se regăsește în identificarea simbolică a flamurilor și veștmintelor negre cu doliul purtat pentru Zayd Ibn ‘Alī și Ya’ḥyā Ibn Zayd⁸⁴. Al-Ṭabarī menționează solidaritatea cordială a lui Abū ‘Abdallāh Ja‘far Al-Šādiq (cca 699/703-765)⁸⁵ față de conduita politică a unchiului său, Zayd Ibn ‘Alī, atunci când o delegație a shī’iților din Kūfa s-a prezentat dinaintea ochilor săi, în Medina, pentru a-i încredința conducerea comunității shī’ite din ‘Irāq: „Ei s-au dus apoi la Medina, la Ja‘far Al-Šādiq și i-au spus: Fiu al Apostolului lui *Allāh*, noi am depus jurământ față de unchiul tău, Zayd Ibn ‘Alī. Noi l-am întrebat pe urmă despre Abū Bakr⁸⁶ și ‘Umar⁸⁷,

⁸¹ Cf. Al-Dūrī, Al-Muṭṭalibī, *Akhhār al-‘Abbās*, p. 203, sursă citată de Sharon, *Black Banners*, p. 158.

⁸² Cf. Sharon, *Revolt*, p. 135-141.

⁸³ Cf. Al-Dūrī, Al-Muṭṭalibī, *Akhhār al-‘Abbās*, p. 245, sursă citată de Sharon, *Revolt*, p. 83.

⁸⁴ Cf. Daniel, *Khurāsān*, p. 66-67, n. 87. De asemenea, Sharon, *Black Banners*, p. 177-178.

⁸⁵ Abū ‘Abd Allāh Ja‘far Al-Šādiq („cel care este demn de încredere”) a fost cel de al șaselea și ultimul *imām* recunoscut deopotrivă de shī’iții duodecimani și de shī’iții ismaelieni. În perioada de tranziție dintre dinastia Umayyazilor și dinastia Abbassizilor, i-a condus pe shī’iții care au acceptat un *imāmat Faṭimi* non-militant. Venerat ca magistru *Šūfi*, este autor al unui *Tafsīr* sau *Comentariu* despre textul *Qur’an*-ului. Cf. M. G. S. Hodgson, “Dja‘far Al-Šādiq, Abū ‘Abd Allāh”, in: Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Lewis, Pellat, Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, p. 374-375.

⁸⁶ Însoțitor (*ṣaḥābīyy*) și socru al Profetului Muḥammad, Abū Bakr („Tată al fecioarei”, ‘Ā’isha) sau ‘Abd Allāh Ibn Abī Quḥāfah (v. cca 573-634; d. 632-634) a fost primul dintre *al-khulafā’u ’l-rāshidūn* sau „Califii călăuziți cu îndreptățire”.

⁸⁷ Însoțitor (*ṣaḥābīyy*) al Profetului Muḥammad, ‘Umar Ibn Al-Khaṭṭāb (v. cca 586/590-644; d. 634-644) a fost al doilea dintre *al-khulafā’u ’l-rāshidūn*.

iar el ne-a răspuns că nu dorește să rostească despre ei decât lucruri de bine. Ja'far a replicat: el are dreptate; eu sunt de aceeași părere. Să vă temeți de Dumnezeu! Dacă ați depus jurământ față de unchiul meu, atunci rămâneți fideli față de jurământul vostru și ascultați de el. Deoarece el este mai vrednic decât mine să fie conducător⁸⁸.” Înștiințat despre deznodământul tragic al revoltei lui Zayd Ibn ‘Alī, Ja'far Al-Şādiq își va exprima contemplația funebră printr-un aforism care rememorează idealul politic-religios al conspirației anti-umayyade: „În momentul în care Ja'far Ibn Muḥammad Al-Şādiq a aflat despre moartea lui Zayd, a plâns și a spus: Sunt oameni care își țin angajamentele față de *Allāb*. Dintre aceștia, unii au murit, iar alții așteaptă o altă soartă⁸⁹.”

În acest sens, sistemul teologic elaborat de Ja'far Al-Şādiq este axat pe o imamologie conform căreia acțiunea de propovăduire a credinței este determinată de călăuzirea divină a *imam*-ului. Elogiat de Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Al-Kalābādhī (m. cca 990-994)⁹⁰, în *Kitāb al-ta'arruf li-madhbhab abl al-taṣawwuf* sau *Cartea-manual despre învățătura Şūfī*, drept unul dintre „oamenii celebri”⁹¹ din istoria sufismului, Ja'far Al-Şādiq a transmis un *ḥadīth* profetic despre identificarea credinței cu întregul spațiu ontologic al ființei omenești: „Credința este o confesiune rostită cu limba, o confirmare îndeplinită cu inima și un act realizat cu membrele⁹².” Din această perspectivă, el a descurajat implicarea discipolilor săi în revoltele shī'ite anti-abbaside prin afirmarea diferențierii dintre noțiunile de „conducător religios” (*imam*), „calif” sau „succesor al Profetului lui *Allāb*” (*kehalīfat rasūl Allāb*) și „sfătuitor” sau „comandant al credincioșilor” (*amir al-mu'minin*), astfel încât conviețuirea pașnică a unui *imam* din familia lui ‘Alī Ibn Abī Ṭālib și a adeptilor săi cu un calif abbassid să fie posibilă, în cadrul societății sunnite⁹³.

În ziua de 13 rabī' I 132 *A. H.* (30 octombrie 749 *A. D.*), Abū Al-‘Abbās Al-Saffāh a primit jurământul de credință (*bay'a*) în moscheea din Kūfa, dar o stare maladivă l-a împiedicat să rostească în întregime discursul de încoronare, care a fost concluzionat de unchiul său, Dāwūd Ibn ‘Alī Al-‘Abbāsī (m. 750-751), prin

⁸⁸ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, V, LXX, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 303.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁰ Magistru *Şūfī* din Kalābādh, Bukhārā, celebru pentru *Kitāb al-ta'arruf*, o sursă primară esențială pentru studiul istoriei sufismului.

⁹¹ Cf. Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhbhab abl al-taṣawwuf*, II, Arthur J. Arberry (trad.), *The Doctrine of the Sūfis*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991, p. 12: „Cele ce urmează sunt numele celor care și-au rostit știința și și-au exprimat experiențele, care și-au făcut publice stațiile spirituale și și-au descris stările spirituale, prin vorbă și faptă, după Companiile Profetului (mulțumirea lui *Allāb* fie asupra lor!): ‘Alī Ibn Al-Ḥusayn Zayn Al-‘Ābidīn, fiul său Muḥammad Ibn ‘Alī Al-Bāqir, precum și fiul său Ja'far Ibn Muḥammad Al-Şādiq. Aceștia au venit după ‘Alī, Al-Ḥasan și Al-Ḥusayn (fie *Allāb* mulțumit de ei!).”

⁹² *Ibid.*, XXVII, p. 67.

⁹³ Cf. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, p. 199-204.

reliefarea transmiterii de *‘ilm* și *waṣīyya* între Profetul Muḥammad, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib și Abū Al-‘Abbās Al-Saffāh, în calitate de conducători legitimi și predicatori veridici, așezați de voința divină la pupitrul (*minbar*) comunității musulmane. Califul ales de *Allāh* din clanul *Banū Hāshim* era menit „să facă să strălucească fețele” locuitorilor din orașul Kūfa și să le aducă biruința asupra armatei umayyade, deoarece „suveranitatea și gloria islamului” vor fi transferate din Siria în ‘Irāq. În mod programatic, noul ciclu dinastic s-a identificat cu timpul istoric delimitat de victoria *da‘wa* și sfârșitul lumii: o dată însușită de *Banū Al-‘Abbās*, guvernarea nu va trece la o altă dinastie, ci va fi predată lui Iisus, fiul Mariei (*‘Īsā Ibn Maryam*)⁹⁴. În spațiul religios al islamului medieval, învestitura mesianică a califatului abbassid a revelat istoria politică și timpul istoric drept ipostaze ale timpului apocaliptic.

Evenimentele majore ale perioadei de tranziție de la dinastia Umayyazilor la dinastia Abbassizilor au fost exprimate deopotrivă printr-un discurs istoriografic și un discurs mesianic-apocaliptic, cu precădere în Siria, unde cucerirea musulmană a impus conviețuirea dintre comunitățile creștine și musulmane în perimetrul unei proximități religioase amiabile-conflictuale. În tradiția genealogică a poporului arab⁹⁵, patriarhul biblic Ioktan sau Qaḥṭan⁹⁶, descendent din Noe și Sem, a fost considerat drept părinte fondator al triburilor originare din sudul Arabiei, în timp ce patriarhul biblic Ishmael sau Ismā‘īl⁹⁷, fiul lui Avraam și Hagar, a fost considerat drept părinte fondator al triburilor originare din nordul Arabiei⁹⁸. Înțelegerea continuității și ciclicității timpului istoric, între geneză și apocalipsă, ca parte a realității unitare create de divinitatea monoteistă a cărei mărturisire despre Sine este conținută în textul biblic-evangelic-qur’anic a determinat, în spațiul sirian dominat de cel de al treilea război civil (*fitna*) și de revoluția Abbassizilor, constituirea așteptării și doctrinei mesianice-apocaliptice focalizate asupra unor personaje denumite Sufyānī și Qaḥṭānī, în calitate de precursori ai lui Mahdī⁹⁹. În anul 744, un *sharif* al tribului *Yaman*, guvernator al Palestinei, Thābit Ibn Nu‘aym Al-Judhāmī, a condus o revoltă împotriva Califului umayyad Marwān al II-lea (v. 688-750; d. 744-750)¹⁰⁰, a cărei platformă politică-apocaliptică a fost construită prin identificarea sa

⁹⁴ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’rikh*, De Goeje, III, p. 32-33. De asemenea, Sharon, *Revolt*, p. 256-257.

⁹⁵ Cf. G. Rentz, “Arab, Djazirat al-”, in: Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Lewis, Pellat, Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 543-547.

⁹⁶ Cf. *Facerea*, 10, 1, 22-31.

⁹⁷ *Ibid.*, 16, 1-12.

⁹⁸ Cf. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 21.

⁹⁹ Trimisul lui *Allāh*, „cel care este călăuzit în mod just”, va veni la sfârșitul timpului istoric pentru a restabili ordinea religioasă a creației și a reîntemeia comunitatea ființelor omenești pe credință și dreptate.

¹⁰⁰ Nepot al Califului umayyad Marwān I, Marwān Ibn Muḥammad Ibn Marwān Ibn Al-Ḥakam sau Marwān al II-lea a fost al paisprezecelea și ultimul Calif din dinastia Umayyazilor. A fost înfrânt de armata abbassidă în bătălia de la Marele Zāb (750).

cu Qaḥṭānī¹⁰¹, părinte fondator metamorfozat în erou mesianic eliberator, în conformitate cu mitologia și milenarismul triburilor originare din sudul Arabiei¹⁰².

Un anumit cod cromatic exprimă zonele secante dintre istoria politică și imaginarul apocaliptic, la începutul dinastiei Abbassizilor. Simbol al întemeierii și consolidării puterii politice a Statului Abbassid, drapelele negre și veștmintele negre sunt menționate în literatura apocaliptică-polemică redactată în urma întâlnirii istorice dintre spațiul religios creștin și spațiul religios musulman. Musulmanii sirieni au avut drept scop, în perioada 750-880, să contracareze transferul sediului puterii imperiale de la Dimashq (Damasc) la Baghdād și să restaureze dinastia Umayyazilor prin susținerea militară a unui candidat umayyad la califat. Ei și-au afirmat identitatea simbolică, în calitate de participanți la revoltele anti-abbasside, prin *tabyīd* sau „a deveni alb”, în sensul de a înălța drapele albe și a îmbrăca veștminte albe, în opoziție față de negrul abbassid¹⁰³. În urma primului război civil (*fitna*) și a redefinirii echilibrului politic prin arbitrajul posterior bătăliei de la Șiffīn (657), califatul a trecut de la ‘Alī Ibn Abī Ṭālib la Mu‘āwiya Ibn Abī Sufyān (v. 602-680; d. 661-680)¹⁰⁴, reprezentant al descendenților lui Abū Sufyān Ibn Ḥarb (560-650)¹⁰⁵, care alcătuiau clanul Sufianizilor (661-684) sau prima casă domnitoare din cadrul dinastiei Umayyazilor¹⁰⁶. După revoluția Abbassizilor, legitimiștii pro-umayyazi au identificat idealul politic care viza restaurarea califatului în persoana unui Sufyānī istoric, descendent al lui Mu‘āwiya Ibn Abī Sufyān, cu idealul apocaliptic al așteptării unui Sufyānī mesianic, care va distruge stăpânirea abbassidă și va inaugura o noua eră, dominată de Mahdī și de „ziua reînvierii”, *yawm al-qiyāma*¹⁰⁷.

¹⁰¹ Cf. Wilfred Madelung, “Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age”, in: *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), p. 149-155.

¹⁰² Cf. Yazīd Ibn Muḥammad Al-Azdī, *Ta’rīkh al-manṣil*, ‘Alī Ḥabība (ed.), Cairo, Al-Majlis al-a’lā li-al-shu’ūn al-islāmiyya, 1967, p. 66, sursă citată de Paul M. Cobb, *White Banners. Contention in ‘Abbasid Syria (750-880)*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 55, p. 72-75, p. 169, n. 48.

¹⁰³ Cf. Cobb, *White Banners*, p. 5.

¹⁰⁴ Primul guvernator musulman al Siriei, ulterior Calif și întemeietor al dinastiei Umayyazilor. Cf. R. Stephen Humphreys, *Mu‘āwiya Ibn Abī Sufyān. From Arabia to Empire*, Oxford, Oneworld Publications, 2006, p. 43-136.

¹⁰⁵ În ziua care a precedat *Hijra*, Abū Sufyān Ibn Ḥarb a făcut parte din grupul de conducători meccani care a plănuit asasinarea Profetului Muḥammad. Convertirea sa la islam a avut loc după cele trei bătălii (624-627) dintre armata necredincioșilor din Mecca și armata musulmanilor din Medina. Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh*, II, LXXIX și III, III-XLVIII, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, II, p. 457-461 și III, p. 5-221. De asemenea, Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 22-23.

¹⁰⁶ Cf. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, p. 34-45. De asemenea, Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, p. 82-90.

¹⁰⁷ Cf. Cobb, *White Banners*, p. 47. De asemenea, Wilfred Madelung, “The Sufyānī Between Tradition and History”, in: *Studia Islamica*, 68 (1984), p. 5-48.

Concretizarea istorică, prin acțiune militară, a acestei doctrine a avut loc în anul 750, în Siria, prin revolta anti-abbasidă a triburilor *Qays* și *Yaman*, condusă de generalul Abū Al-Ward, ultimul guvernator marwānīd din Qinnasrīn și Abū Muḥammad Al-Sufyānī¹⁰⁸, pretendent umayyad la califat, desemnat de Al-Ṭabarī drept „Sufyānī cel menționat de tradiția profetică”¹⁰⁹. Rebelii au înălțat drapelele albe ale insurecției anti-abbaside și au îmbrăcat veșmintele roșii¹¹⁰ ale identității politice pro-umayyade, dar au fost înfrânți de armata abbasidă în bătălia care s-a desfășurat lângă orașul Homs. Abū Al-Ward a căzut pe câmpul de luptă, iar Abū Muḥammad Al-Sufyānī¹¹¹ s-a refugiat în Arabia, în apropiere de Uḥūd, unde a fost asasinat la începutul domniei lui Al-Manṣūr. Titlul de Sufyānī a fost revendicat atât de nepotul lui Abū Muḥammad, Al-‘Abbās Ibn Muḥammad Al-Sufyānī¹¹², în contextul revoltei pro-umayyade a locuitorilor din orașul Alep (750), cât și de un descendent al lui Mu‘āwiya I, ‘Alī Ibn ‘Abdallāh Ibn Khālid. Sub numele mesianic Abū Al-‘Umayyir Al-Sufyānī¹¹³, Ibn Khālid a guvernat timp de doi ani în Dimashq (Damasc), în calitate de Calif umayyad, pe fundalul vidului de putere generat în provinciile occidentale ale Imperiului Abbasid de cel de al patrulea război civil sau *fitna* (811-813). Califul Al-Mā‘mūn Ibn Hārūn (v. 786-833; d. 813-833)¹¹⁴, înveșmântat în stofe de culoare verde, a marcat încheierea *fitna*, în zilele de 16-18 șafar 204 *A. H.* (12-14 august 819 *A. D.*), prin intrarea sa oficială în orașul

¹⁰⁸ În timpul celui de al treilea război civil, Abū Muḥammad Al-Sufyānī a condus o revoltă a locuitorilor din districtul Ḥimṣ împotriva Califului umayyad Yazīd al III-lea (v. 701-744; d. 744). A fost întemnițat în Ḥarrān în ultima parte a domniei Califului umayyad Marwān al II-lea (v. 688-750; d. 744-750). Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’rikh*, De Goeje, III, p. 43. De asemenea, Cobb, *White Banners*, p. 47, p. 71-72.

¹⁰⁹ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’rikh*, De Goeje, III, p. 53.

¹¹⁰ Cf. Al-Azdī, *Ta’rikh al-manshūr*, Ḥabība, p. 142, sursă citată de Cobb, *White Banners*, p. 47, p. 165, n. 15. De asemenea, Farouk Omar, “The Significance of the Colours of Banners in the Early ‘Abbāsīd Period”, in: Farouk Omar, *‘Abbāsīyat. Studies in the History of the Early ‘Abbāsīds*, Baghdad, University of Baghdad, 1976, p. 148-154.

¹¹¹ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta’rikh*, De Goeje, III, p. 52-55. De asemenea, Cobb, *White Banners*, p. 46-48.

¹¹² Cf. Kamāl Al-Dīn ‘Umar Ibn Al-‘Adīm, *Zubdat al-ḥalab min ta’rikh ḥalab*, Sāmī Al-Dahhān (ed.), I-III, Damasc, Institut Français de Damas, 1951-1968, I, p. 56, sursă citată de Cobb, *White Banners*, p. 49, p. 166, n. 22.

¹¹³ Cf. Abū Al-Qāsim ‘Alī Ibn ‘Asākīr, *Ta’rikh madīnat Dimashq*, ‘Umar Al-‘Amrāwī (ed.), I-LXX, Beirut, Dār al-fikr, 1995-1998, XVII, p. 212; XXI, p. 36-37, p. 45; XXVI, p. 268; XXXIII, p. 435; XXXVII, p. 346; XL, p. 18; XLIII, p. 31-33; LIII, p. 257-265; LIV, p. 121; LV, p. 31-32; LVII, p. 313; LVIII, p. 70-71; LXIII, p. 318; LXVIII, p. 254 și Jamāl Al-Dīn Muḥammad Ibn Manzūr, *Mukhtaṣar ta’rikh Dimashq li-Ibn ‘Asākīr*, ‘Abd Al-Ḥamīd Murād (ed.), I-XXIX, Damasc, Dār al-fikr, 1984-1996, XVI, p. 353-354; XVIII, p. 110-114, surse citate de Cobb, *White Banners*, p. 55-65, p. 170-172, n. 50-67. De asemenea, Al-Ṭabarī, *Ta’rikh*, De Goeje, III, p. 830.

¹¹⁴ Al șaptelea Calif din dinastia Abbasizilor, Abū Jā‘far ‘Abd Allāh Al-Mā‘mūn Ibn Hārūn a fost fiul celui de al cincilea Calif abbasid, Hārūn Al-Rashīd (v. 763-809; d. 786-809).

Baghdād, urmat de drapelele verzi arborate de armata abbassidă. Sfătuit de Țāhir Ibn Al-Ḥusayn (m. 822)¹¹⁵, Al-Mā'mūn a ordonat renunțarea la culoarea verde a casei lui 'Alī ca emblemă cromatică a curții abbasside și revenirea la culoarea neagră, consacrată prin proclamarea și victoria *da'wa*: „Mā'mūn și armata sa aveau încă veștimente, acoperăminte pentru cap și drapele de culoare verde. Țāhir, căruia îi acorda în fiecare zi câte o favoare, i-a adresat într-o zi cererea de a restabili culoarea neagră. Mā'mūn a consimțit și a dat ordinul de a se face o mare cantitate de veștimente, turbane și drapele negre. (...) Mā'mūn, îmbrăcat în negru, a mers apoi la moschee și a rostit predica. Ordinul de a restabili culoarea neagră a fost expediat către toate provinciile¹¹⁶.” În spațiul politic sirian, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea și primele decenii ale secolului al IX-lea, adversarii Abbassizilor s-au identificat cu idealul monarhic umayyad, cu idealul mesianic-apocaliptic sufianid, prin intermediul retoricii cromatice a drapelelor albe și drapelelor roșii¹¹⁷.

Bibliografie

- AL-AZDĪ, Yazīd Ibn Muḥammad, *Ta'riḫ al-manṣil*, Ḥabība, 'Alī (ed.), Cairo, Al-Majlis al-a'lā li-al-shu'ūn al-islāmiyya, 1967.
- AL-DŪRĪ, 'Abd Al-'Azīz; AL-MUṬṬALIBĪ, 'Abd Al-Jabbār (ed.), *Akbbār al-dawla al-'abbāsiyya wa-fihī akbbār al-'Abbās wa-waladibihī*, Beirut, Dār aṭ-Ṭalī'a, 1971.
- AL-KALĀBĀDHĪ, Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq, *Kitāb al-ta'aruf li-madbbab ahl al-taṣawwuf*, Arberry, Arthur J. (trad.), *The Doctrine of the Sūfīs*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991.
- AL-ṬABARĪ, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja'far, *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafā'*, I-V, Zotenberg, Hermann (trad.), *Chronique de Ṭabarī*, I-IV, Paris, Imprimerie Impériale (I-III) și Nogent-le-Rotrou, Imprimerie de A. Gouverneur (IV), 1867-1874.
- AL-ṬABARĪ, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja'far, *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafā'*, De Goeje, M. J. et al. (ed.), I-XV, Leiden, 1879-1901.
- 'AṬṬĀR, Farīd-ud-dīn, *Tadbkirat al-awliyā*, Arberry, Arthur J. (trad.), *Memorial of the Saints*, London, Penguin Books, 1990.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

¹¹⁵ General și guvernator abbassid, Țāhir Ibn Al-Ḥusayn sau Țāhir I a fost comandantul armatei lui Al-Mā'mūn pe durata celui de al patrulea război civil (*fitna*) și întemeietorul dinastiei Țāhirizilor, care a guvernat Iranul independent de curtea abbassidă în perioada 821-873.

¹¹⁶ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, V, CXII, Zotenberg, *Chronique de Ṭabarī*, IV, p. 520. De asemenea, Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, p. 165-166; Sharon, *Revolt*, p. 79.

¹¹⁷ Cf. Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, De Goeje, III, p. 231. De asemenea, Cobb, *White Banners*, p. 49, p. 61, p. 177, n. 39.

- CAHEN, Claude, « Points de vue sur la révolution ‘abbāsīde », in: *Revue Historique*, 230 (1963).
- COBB, Paul M., *White Banners. Contention in ‘Abbasid Syria (750-880)*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Gallimard, 1964.
- CRONE, Patricia, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2003.
- DANIEL, Elton, *Khurasān under Abbasid Rule (747-820)*, Minneapolis & Chicago, The Iran-America Foundation / Bibliotheca Islamica, 1979.
- EL-HIBRI, Tayeb, *Reinterpreting Islamic Historiography*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.
- GHÉDIRA, A., “Ṣaḥīfa”, in: Bosworth, C. E.; Van Donzel, E.; Heinrichs, W. P.; Lecomte, G. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1995, vol. VIII.
- HAWTING, G. R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate (661-750)*, London & New York, Routledge, 2000.
- HODGSON, M. G. S., “Dja‘far Al-Ṣādiq, Abū ‘Abd Allāh”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. II.
- HUMPHREYS, R. Stephen, *Mu‘awiya Ibn Abī Sufyan. From Arabia to Empire*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.
- IBN ABŪ AL-ḤADĪD, ‘Abd Al-Ḥamīd Ibn Hibat Allāh, *Sharḥ nahj al-balāghah*, Abū Al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Cairo, 1959-1964.
- IBN AL-‘ADĪM, Kamāl Al-Dīn ‘Umar, *Zubdat al-ḥalab min ta’riḫ al-ḥalab*, Sāmī Al-Dahhān (ed.), I-III, Damasc, Institut Français de Damas, 1951-1968.
- IBN AL-NADĪM, Abū ‘l-Faraj Muḥammad Ibn Ishāq, *Kitāb al-Fihrist*, Dodge, Bayard (ed.), *The Fihrist*, Chicago, Great Books of the Islamic World, Inc. – Kazi Publications, 1998.
- IBN ‘ASĀKIR, Abū Al-Qāsim ‘Alī, *Ta’riḫ madīnat Dimashq*, ‘Umar Al-‘Amrāwī (ed.), I-LXX, Beirut, Dār al-fīkr, 1995-1998.
- IBN MANẒŪR, Jamāl Al-Dīn Muḥammad, *Mukhtaṣar ta’riḫ Dimashq li-Ibn ‘Asākīr*, ‘Abd Al-Ḥamīd Murād (ed.), I-XXIX, Damasc, Dār al-fīkr, 1984-1996.
- KENNEDY, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate*, London, Croom Helm / Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1981.
- KENNEDY, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Harlow, UK, Pearson-Longman Education Limited, 2004.
- MADDELUNG, Wilfred, “The Sufyānī Between Tradition and History”, in: *Studia Islamica*, 68 (1984).
- MADDELUNG, Wilfred, “Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age”, in: *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986).
- MADDELUNG, Wilfred, “Ismā‘īliyya”, in: Bosworth, C. E.; Lewis, B.; Pellat, Ch.; Van Donzel, E. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1997, vol. IV.
- MADDELUNG, Wilfred, “Maymūn Ibn Al-Aswad Al-Qaddāh”, in: Bosworth, C. E.; Heinrichs, W. P.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Van Donzel, E. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1991, vol. VI.

- MASSIGNON, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.
- OMAR, Farouk, “The Significance of the Colours of Banners in the Early ‘Abbāsīd Period”, in: Omar, Farouk, *‘Abbāsīyyāt. Studies in the History of the Early ‘Abbāsīds*, Baghdad, University of Baghdad, 1976.
- RENTZ, G., “Arab, Djazirat al-”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. I.
- SERJEANT, R. B., “The *Sunna Jāmi’a*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrim* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-called Constitution of Medina”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI/1 (1978).
- SHABAN, M. A., *The ‘Abbāsīd Revolution*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1970.
- SHARON, Moshe, *Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbāsīd State, Incubation of a Revolt*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University & Leiden, E. J. Brill, 1983.
- SHARON, Moshe, *Revolt. The Social and Military Aspects of the ‘Abbāsīd Revolution*, Jerusalem, The Max Schloessinger Memorial Fund – The Hebrew University, 1990.
- STEIN, Peter, “Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence”, in: Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael (ed.), *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- STERN, S. M., “Abd Allāh Ibn Maymūn”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. I.
- ṬABĀṬABĀĪ, ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Shi’ite Islam*, Albany, New York, State University of New York Press, 1975.
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. I-XIII, Bearman, P. J.; Bianquis, Th.; Bosworth, C. E.; Gibb, H. A. R.; Heinrichs, W. P.; Kramers, J. K.; Lecomte, G.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Ménage, V. L.; Pellat, Ch.; Schacht, J.; Van Donzel, E. (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1986-2004.
- WELLHAUSEN, Julius, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Calcutta, Calcutta University Press, 1927.

TERMENI DE SUBSTRAT UTILIZAȚI ÎN TRADUCERILE TEXTELOR BIBLICE

MIHAELA MARIN

*Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”
marin.mibaela@clicknet.ro*

Abstract: The present article studies the Thraco-Dacian words inherited by the Romanian language and the way they appear in some biblical translation versions in the 15th, 16th, 17th and 20th centuries. Twenty-three words were analysed from the semantic, lexical, morphological and syntactic points of view.

Key-words: word, origin, autochthonous, synonymous, Latin language, translation.

1. INTRODUCERE

Termenii de origine autohtonă din limba română reprezintă un subiect care suscită încă numeroase discuții deoarece din limba traco-dacilor s-au păstrat doar câteva glose, toponime și o listă de nume de plante ale căror atestări, provenite exclusiv din redacții grecești și latinești, au un caracter aproximativ. Cercetările din domeniul substratului începute de B. P. Hasdeu au fost continuate la noi de Al. Rosetti, I. I. Russu, C. Poghirc, Gr. Brâncuș, Adriana Ionescu ș. a. Demersul lingviștilor menționați a avut la bază comparația cu albaneza, despre care știm că se înrudea cu idiomul vorbit de traco-daci, dar și cu alte limbi indo-europene, printre care cele baltice, slave, germanice și indo-iraniene. În urma acestor studii s-a ajuns la concluzia că există aproximativ 90 de termeni românești proveniți sigur din substrat și cam 20-30 de cuvinte cu posibilă apartenență la acest domeniu; dintre aceștia, unele nume comune au echivalente în albaneză, în timp ce altele nu au.

Cercetarea întreprinsă de noi s-a bazat pe versete extrase din *Biblia de la București*, pe care le-am comparat apoi cu versiunile lor din *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Hurmuzaki*, *Codicele Voronețean*, *Palia de la Orăștie*, *Tetraevangheliarul* și *Psaltirea* lui Coresi, *Noul Testament de la Bălgrad*, *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei și versiunile integrale ale *Bibliei* din 1938 și 1988.

Termenii autohtoni se regăsesc în toate traducerile menționate, însă numărul lor diferă în funcție de text, cei mai mulți figurând în variantele din 1688, 1938, 1988 ale Cărții Sfinte, cu numeroase ocurențe care se disting printr-o serie de particularități semantice, lexicale, morfo-sintactice și stilistice pe care le-am

evidențiat¹. Lucrarea de față nu-și propune epuizarea problemei abordate și tocmai din acest motiv am analizat numai șaptesprezece termeni pentru care am selectat o serie de contexte semnificative din Vechiul și Noul Testament. Pentru ușurarea comparației am preferat citate scurte.

2. ANALIZA TERMENILOR DE SUBSTRAT

ABUR. În româna veche termenul are următoarele sensuri: **1.** ‘vapori de apă’: Fac., 2:6: B1938: **Aburi** se ridicau de pe pământ. Cf. B1988: **Abur** ieșea din pământ. PO: **O fântână** sau negură den pământ. B1688: **Izvor** ieșia den pământ; **2.** ‘suflare, răsuflare’: Ps. 118:131: PH: Trașu **abur**. Cf. PS, COR.: Traș **duhu**. DOS.: Am tras **suflet**. B1988: Am aflat. **3.** ‘viață; duh’: Ps., 134:17: PH: Nece amu e **abur** în rrostu<l> lor. Cf. PS: Nece iaste **duhu** în rostul lor. COR.: Nece iaste **suflet** în rostul lor. DOS.: Nice **aburi** nu le iaste-budză. ARSENIIE: Nice iaste **sufolare** întru gurile lor. B1688: Nu iaste **duh** în gura lor. B1938: Nu au **sufolare** în gura lor. B1988: Nu este **duh** în gura lor. **4.** ‘suflet’: Ps. 141:4: PH: Se cumplia de la menre **aburul** mieu. Cf. PS: Peria de la menre **sufletul** mieu. COR.: Peria de la minee **sufletul** mieu. DOS.: Pentru greu ce mi se strânge pregiur **suflet**, de mă stânge. B1688: Lipsea dentru mine dubul meu. B1938: Dacă **duhul** meu se învâluește în mine. B1988: Lipsea dintru mine **duhul** meu.; **5.** ‘vânt, suflare de vânt’: Ps. 148:8: PH: Neaua, bruma, **abur** de vicol. PS: Néoa, sturii și **duhu** répede. COR.: Zăpada, ghețile, și **duh** reapede. DOS.: Omeșii și ghețile și **vântul**. B1688: Foc, grindină, zăpadă, gheață, **vânt** de vifor. B1938: Zăpezi și neguri, și **duh** de vifor. B1988: Zăpada, gheața, **viforul** ; **6.** ‘suflare divină’: Ps., 147:7: PH: Sufla-va **aburul** Lui. Cf. PS, COR.: Sufla-va **Duhul** Lui. B1688: Sufla-va **vântul** Lui. B1938: Suflă **vântul** său. B1988: Va sufla **Duhul** Lui. **7.** (fig.) ‘existență efemeră’: Iac. 4:14: CV: Ce va fi viața voastră? **Aburu** easte. Cf. NT: Ce-i viața voastră? **Aburu**-i. B1688: Care e viața voastră? Că **abur** iaste. B1938: Ce este viața voastră? **Abur** sunteți. B1988: Ce este viața voastră? **Abur** sunteți. **8.** ‘Duh Sfânt’: Întel. 7:25: B1688: **Abur** iaste puterii lui Dumnezeu [înțelepciunea]. Cf. B1938: Ea [înțelepciunea] este **sufnul** puterii lui Dumnezeu. B1988: Ea [înțelepciunea] este **sufnul** puterii lui Dumnezeu.; **9.** ‘negură de fum’: Fapt. 2:19: B1688: Voiu da minuni ... foc și

¹ În textele la care ne referim se regăsesc următoarele cuvinte: *abur, balegă, baltă, barză, băga, brad, brâu, bucura, buză, ceață, cioară, codru, copac, copil, cruța, curma, curpen, cursă, drum, fărâmă, fluier, gard, gata, ghimpe, groapă, grumaz, jumătate, mal, mare, măgar, măgură, mărar, mânz, mic, mire, moș, mugure, murg, năpărcă, pădure, pârâu, pupăză, pururea, rânză, scrum, sămbure, stăpân, stând, strugure, strung, șopârlă, țap, țepușă, vatră, zgardă*. În afară de aceste am întâlnit și derivate și compuse ale acestora: *nebăgat, bucurie, bucuos, copilaș, drumet, fărâmitură, găti, înghimpa, ghimpos, îngrădi, îngropa, îngropător, înțărca, măgăriță, măgăruș, mireasă, moșie, moștenire, moșteni, moștenitor, murgui, a stăpâni, stăpânitor, stăpânire, strepeză, țepușă*. Lipsesc din traduceri menționate cuvintele regionale și populare: *arșea, baci, bască, bălc, bâr, brânză, brusture, bunget, căciulă, călbează, căpușă, cioc, ciucă, cîuf, ciump, ciut, coacăză, doină, droaie, druiete, ghionioie, ghinij, grapă, gresie, grunză, gșă, hameș, leurdă, mașare, noian, sarbăd, scăpăra, strepede, știră, urdă, viezure, zură*. Apar doar în Psaltirea lui Dosoftei *ceață, rânză și scrum*.

abur de fum. Cf. NT: *Și voi face ciude ... foc și pară de fum*. B1988: *Minuni voi face ... foc și negură de fum*. B1938: *Minuni voi face ... foc și fumegare de fum*.

DA nu consemnează sensurile ‘duh’, ‘Duh Sfânt’, ‘suflet, viață’. Ideea de ‘Duh Sfânt’ a fost redată de către traducătorii din perioada veche și modernă în mod diferit, astfel că se conturează seria sinonimică formată din *abur* și *suflet*, ultimul fiind însoțit de determinarea ‘puterii lui Dumnezeu’, menită să înlăture orice ambiguitate semantică posibilă în interpretarea citatului. Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 35) consideră că sensul de bază al lexemului *abur* era în româna veche ‘vapori de apă’, apoi, în general, ‘vapori de lichid’. Sensurile secundare ‘fum’, ‘suflet’, ‘răsuflare’, ‘suflet’, ‘viață’, ‘duh’, ‘Duh Sfânt’ s-au dezvoltat de la cel primar ca urmare a lărgirii sferei semantice a cuvântului de substrat și a trecerii sale de la concret la abstract. *Abur* intră în următoarele serii sinonimice: ‘fântână’, ‘negură’, ‘izvor’, (sensul 1); ‘duh, suflet’ (sensul 2); ‘duh’, ‘suflet’, ‘răsuflare’, ‘suflet’ (sensul 3); ‘suflet’, ‘duh’ (sensul 4); ‘duh’, ‘vânt’, ‘vifor’ (sensul 5); ‘duh’, ‘vânt’ (sensul 6); ‘suflet’ (sensul 8); ‘pară’, ‘fumegare’, ‘negură’ (sensul 9). Pentru sensul 7 e preferat termenul autohton ‘abur’.

BUCURA apare cu înțelesurile: **1.** ‘a profita de ceva’: Ieș. 18:9: PO: *Etro iară se bucură despre tot binele*. Cf. B1688: *Și să minună Iotbor de toate bunățiile*. B1938: *Și Ietro s-a bucurat de tot binele*. B1988: *Iar Eetro s-a bucurat de toate binefacerea*; **2.** ‘a râde de cineva’: Fac. 21:6: B1688: *Cine va auzi să va bucura împreună cu mine*. Cf. PO: *Tot varecine va auzi râde-va cu mine*. B1938: *Oricine va auzi va râde pe socoteala mea*. B1988: *Oricine va auzi aceasta, va râde!*; **3.** ‘a simți bucurie’: Ps. 95:12: PS: *Bucura-se-vor toate leamnele dumberăvilor*. Cf. COR.: *Bucura-se-vor toate leamnele dumberăvilor*. DOS.: *S-a bucura-să Toată dumbera cea deasă*. B1688: *Să vor bucura toate leamnele dumberăvii*. B1938: *Toți copacii pădurii să vuiască de voie bună*. B1988: *Se vor bucura toți copacii pădurii*. ‘id.’: Ps. 12:6: PS: *Bucură-se înrema mea de spăsenia ta*. Cf. PH: *Bucură-se înrima mea de scoaterea ta*. COR.: *Bucură-se inema mea de spăseniia ta*. DOS.: *Bucurie m-voi face și inemă bună*. B1688: *Bucura-se-va inima mea pre mântuirea Ta*. B1938: *De mântuirea ta să se desfăteze inima mea*. B1988: *Bucura-se-va inima mea de mântuirea Ta*; **4.** ‘a-și manifesta bucuria’: Ps. 13:7: PS: *Bucură-se Iacov*. Cf. PH: *Bucura-se-va Iacov*. COR.: *Bucură-se Iacov*. DOS.: *Să să veselească Iacov*. B1688: *Bucura-se-va Iacov*. B1938: *Iacob să tresalte!* B1988: *Bucura-se-va Iacob*; **5.** ‘a răsplăti cuiva’: Ps. 6:13: PS: *În veaci bucura-se-vor*. Cf. PH: *În veaci bucura-se-voru*. COR.: *În veac bucura-se-vor*. DOS.: *Pre toți Să-i bucuri cu plată*. B1688: *În veac se vor bucura*. B1938: *Să salte de bucurie pururea*. B1988: *În veac se vor bucura*. **6.** ‘a birui pe cineva’: Eccl. 23:3: B1688: *Se va bucura asupra mea vrăjmașul meu*. Cf. B1938: *Să nu se bucore de aceasta vrăjmașul meu*. B1988: *Să se bucore de rușinea mea vrăjmașul meu*.

În *Istoria limbii române* (ILR 1969: 309) se consideră că răspândirea lui *bucura* la nordul și la sudul Dunării demonstrează circulația generală a termenului și în româna comună, chiar dacă astăzi cuvântul este foarte rar utilizat în aria din urmă. Adriana Ionescu (1985: 55) este de părere că, inițial, *bucura* a fost folosit cu sensul

de bază ‘frumos’ și denumea doar trăsături fizice². Pierderea acestui sens s-a datorat, în opinia autoarei citate, probabil concurenței sale cu adjectivul moștenit din latină *formosus*, care s-a impus în detrimentul termenului autohton. Mai târziu *bucura* a căpătat un sens secundar mai larg, ca urmare a folosirii sale în legătură cu stările sufletești. Aceeași autoare (Ionescu 1985: 55) presupune pentru lexemul de substrat și înțelesurile ‘înveselitor, plăcut, mulțumitor’, ‘a produce bucurie’. *Bucura* are un semantism complex, chiar dacă unele dintre înțelesurile sale sunt astăzi învechite (de exemplu, cele din PO și *Psaltirea* lui Coresi) sau ieșite din uz (ex.: ‘a se întări asupra cuiva, a birui pe cineva’). În româna contemporană termenul exprimă în primul rând ideea de ‘a-și manifesta, a simți bucurie’. Pentru accentuarea intensității acestui sentiment, în textele religioase se întâlnește frecvent construcția *a se bucura cu bucurie (mare)*, care este redată în unele traduceri prin *a se veseli cu veselie*. Verbul *a se bucura* este tranzitiv și reflexiv (în textele vechi și contemporane), iar în traducerile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea se construia cu un complement indirect precedat de prepozițiile *asupra, despre, în, întru, pre*, în timp ce, în limba actuală, acesta este urmat întotdeauna de un complement indirect precedat de prepoziția *de*. *A se bucura* circulă în limba română contemporană în toate subdialectele, fapt valabil și pentru perioada veche, atestările de care beneficiem provenind din texte traduse în Muntenia, Moldova și Transilvania. Stabilitatea acestui cuvânt în limba română este dată de derivatele create de la el, dar și de unitățile frazeologice pe care le-a alcătuit. Echivalentele sale contextuale sunt: *a se minuna* (sensul 1); *a râde* (sensul 2); sinonimele unice *a vui, a desfăta, a se veseli* și perifriza *a face bucurie* (sensul 3); *a tresălta* (sensul 4). Pentru sensul 5 a fost preferat în toate traducerile comparate de noi termenul de substrat, fapt explicabil prin semantismul complex și prin importanța acestui cuvânt în cadrul vocabularului nostru. În seriile sinonimice pe care le-am identificat, alături de *a se bucura* figurează unul sau cel mult trei sinonime parțiale, dar nu există un sinonim total al acestui lexem autohton în niciunul dintre textele citate de noi. În traducerile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea se remarcă preponderența utilizării termenului *a se veseli*, care astăzi este rar.

BUZĂ este înregistrat cu sensurile: 1. ‘gură’: 1 Petr. 3:10: NT: *Cu buzele sale să nu grăiască înșelăciune*. Cf. CV: *Cu usnele sale se nu grăiască menciuri*. B1688: *Buzele lui ... să nu grăiască vicleșug*. B1938: *Buzele sale ... să nu grăiască vicleșug*. B1988: *Buzele sale să nu grăiască înșelăciune*. vs. Ps. 16:4: B1688: *Cuvintele buzelor Tale*. Cf. PS: *Cuvențele rostului tău*. PH: *Cuvențele rrostului tău*. COR.: *Cuvintele rostului Tău*. DOS.: *Ce-ai zâs cu rostul, Dumnezău svinte*. B1938: *Cuvântul gurii Tale*. B1988: *Cuvintele buzelor Tale*. vs. Ps. 134:17: DOS.: *Nice aburi nu le iaste budză*. Cf. PH: *Nec amu e abur în rrostu</> lor*. PS: *Nec iaste dubu în rostul lor*. COR.: *Nec iaste suflet în rostul lor*. ARSENIU: *Nice iaste suflare întru gurile lor*. B1688: *Nu iaste dub în gura lor*. B1938: *Nu au suflare în gura lor*. B1988: *Nu este dub în gura lor*. 2. ‘vicleșug’: Ps. 11:2: DOS.: *Cu buze vicleșug ... Grăiesc răutate*. Cf. PS: *Usne gâmbositoare ... grăiră rău*. PH: *Ustnele prilăstitoare ... grăia rreale*. COR.: *Usne înșelătoare ... grăi rău*. B1688: *Buze*

² Acest sens s-a păstrat doar în toponime și antroponime.

vicleane ... au grăit reale. B1938: Cu **buze** ... fățarnică le este vorba. B1988: **Buze** vicleane ... rele au grăit; **3.** (fig.) ‘oameni străini’: 1Cor. 14:21: NT: Cu alte **buze** voi grăi oamenilor acestora. Cf. B1688: Cu alte **buze** grăi-voiu norodului acestuia. B1938: Grăi-voi către acest popor ... prin **buzele** streinilor. B1988: Voi grăi acestui popor ... prin **buzele** altora; **4.** ‘marginie’: 3 Regi 7:23: B1688: Au făcut marea vărsată, 10 coți den **buză** ei până în ceaea **buză** a ei. Cf. B1938: A făcut marea, de aramă turnată, ... de zece coți de la o **marginie** până la cealaltă. B1988: A mai făcut o mare turtă din aramă, de zece coți de la o **marginie** până la cealaltă **marginie**.

Nici în traduceriile vechi și nici în cele moderne ale textelor biblice la care ne-am referit, *buză* nu desemnează și conceptul de ‘formațiune anatomică care acoperă dinții’, ci doar pe cele de ‘gură’; ‘viclenie’; ‘popor străin’ și ‘marginie’. Adriana Ionescu (1985: 58) consideră că *buză* a însemnat inițial ‘marginie’ (probabil a unei cavități), apoi, prin specializare a căpătat înțelesul ‘marginie a gurii’, care s-a impus ca sens principal al lexemului de substrat. Semnificațiile ‘gură’; ‘viclenie’; ‘popor’ sunt astăzi învechite și rare. *Buză* este folosit atât la singular, cât și la plural. Este atestată doar în *Psaltirea* lui Dosoftei forma învechită de singular *budză*. Textele pe care le avem în vedere au provenit din Muntenia, Moldova și Transilvania, ceea ce demonstrează circulația generală a termenului atât în limba română veche, cât și în cea contemporană. Substantivul analizat are un bogat simbolism religios, ca de fapt toate elementele lexicale păstrate de la traco-daci pe care le-am discutat aici, el regăsindu-se în structura metaforelor și a metonimiilor frecvente în Psalmi. Comparând modul în care au fost redată în limba română versetele din Psaltire de către traducătorii din sec. al XVI-lea, al XVII-lea și al XX-lea am constat, pe de o parte, preferința acestora pentru cuvântul autohton, iar pe de altă parte, existența unui număr mic de echivalente contextuale ale acestuia. Se conturează seriile sinonimice: ‘usne’ (cu forma *ustne*), ‘rost’, ‘gură’ (sensul 1); ‘usne’, ‘ustne’ (sensul 2); ‘marginie’ (sensul 4). Pentru sensul 3 a fost folosit doar lexemul ‘buză’.

CODRU exprimă următoarele înțelesuri: **1.** ‘pădure (mare, bătrână)’: Deut. 19, 5: B1688: Va intra ... la **codru** să adune leamne. Cf. B1938: Va intra în **pădure** ... ca să taie lemne. B1988: Se va duce ... în **pădure** să taie lemne.; **2.** ‘munte’: Ps. 14, 1: PS: Cire se va sălășlui în codrul sfântu al Tău? Cf. PH: Cine se va muta în cel svântu **dealu** al Tău? COR.: Doamne, ... cine se va sălășlui în **codrul** sfânt al Tău? DOS.: Doamne, cine ... Să șază-ntr-a Ta casă, în **măgura** cea deasă? B1938: Doamne, ... Cine va sălășlui în sfânt **muntele** Tău? B1988: Doamne, ... cine se va sălășlui în **muntele** cel sfânt al Tău?; **3.** ‘colină’: Is. 40, 12: B1688: Cine au pus ... **codrii** cu cumpăna? Cf. B1938: Cine a cântărit ... **colinele** cu balanța? B1988: Cine a cântărit ... **văile** cu cântarul?; **4.** ‘loc înalt’; ‘culme’: Ier. 14, 6: B1688: Măgarii sălbateci stătură pren **codri**. Cf. B1938: Asinii sălbatici stau pe **culmi** pleșuve. B1988: Asinii sălbatici stau în **locuri înalte**.; **5.** ‘ridicătură de pământ’: Iez. 6, 3: B1688: Zice Adonai Domnul ... **codrilor**. B1938: Rostește Domnul Dumnezeu împotriva ... **luncilor**. B1988: Grăește Domnul Dumnezeu ... **șesurilor**.

Adriana Ionescu (Ionescu1985: 67) arată faptul că în româna comună sensul primar al lui *codru* era de ‘pădure situată pe o înălțime’, principalul argument invocat de autoarea citată pentru susținerea ipotezei emise fiind folosirea termenului *pădure*

ca denumire generală a acestei forme de vegetație ‘indiferent de locul pe care se situa’. B. P. Hasdeu (Hasdeu 1873: 244-46) este de părere că termenul de substrat, *codru*, era întrebuițat cu semnificația ‘pădure’ în Dacia Traiană și cu aceea de ‘munte; munte păduros’ în Istria. Al. Rosetti (Rosetti 1967: 77) explică relația *pădure* – *munte* nu ca pe un calc după slavă, ci ca urmare a unei evoluții paralele în română și slavă.³ Sinonimia parțială dintre *codru* și *pădure* este, în opinia Adrianei Ionescu (Ionescu 1985: 67), o probă a originii diferite a celor două nume comune, *codru* și *pădure*. În versetele biblice comparate de noi *codru* pune în evidență trăsăturile semantice observate de lingviștii la care am făcut deja referire. *Codru* este întrebuițat de Coresi în traducerea psalmilor, cu sensul ‘munte’, în B1688 acest nume comun desemnează conceptele de ‘pădure’, ‘loc înalt’, ‘deal, colină’, ‘șes’, dar nu figurează nici în B1938 și nici în B1988; în acestea din urmă sunt folosite doar echivalentele sale contextuale. *Codru* are următoarele sinonime parțiale: ‘pădure’ (sensul 1); ‘munte’, ‘deal’, ‘măgură’ (sensul 2), ‘colină’, ‘vale’ (sensul 3), sinonimul unic ‘culme’ și perifriza ‘loc înalt’ (sensul 4), ‘luncă, șes’ (sensul 5). În ultima serie sinonimia se bazează pe semul comun ‘înălțime’. *Codru* are aici sensuri învechite și populare, iar echivalentele sale aparțin aceleiași registru stilistic. El este astăzi rar folosit, în locul său fiind preferat *pădure*.

COPIL figurează în textele religioase cu următorul conținut semantic: **1.** ‘persoană în raport cu părinții săi’: Mat. 19, 13: B1938: *Au adus la El copiii*. Cf. TETR.: *Aduseră câtr-însul și tinerii*. B1688: *Să adusără câtră El copilași*. NT: *Adusără câtră El porobocii*. B1988: *I s-au adus copiii*; (p. ext.) ‘tânăr de sex masculin’: Ioan, 4, 51: B1688: *Copilul tău trăiaște!* Cf. TETR.: *Fiiul tău viu iaste*. NT: *Fiul tău iaste viu*. B1938: *Feciorul lui trăiește*. B1988: *Fiul lui trăiește*. vs. Fac., 21, 12: B1688: *Nu fie înaintea ta greu pentru copil*. Cf. PO: *Nu-ți fie greu de fecior*. B1938: *Nu te amără în tine din pricina băiatului*. B1988: *Să nu ți se pară grele cuvintele cele pentru prunc*. vs. Fapte, 20, 12: B1688: *Și aduseră pre copil viu*. Cf. CV: *Și aduseră pruncu viu*. NT: *Și adusără pre fecior viu*. B1938: *Iar pe băiat l-au adus viu*. B1988: *Iar pe tânăr l-au adus viu*. **2.** ‘persoană de sex masculin, în primul stadiu de viață’: Ieș. 1, 22: B1988: *Tot copilul de parte bărbătească*. Cf. PO: *Toți feciorii*. B1688: *Toată partea bărbătească*. B1938: *Orice băiat*. vs. Deut. 25, 6: B1688: *Copilul carele va naște*. Cf. B1938: *Iar întâiul născut*. B1988: *Întâiul născut*. vs. Ps. 130, 2: B1938: *Precum copilul întărcat stă lângă maică-sa*. Cf. PS: *Ca băiatul spre mumă-sa*. PH: *Ca aplecatul spre mumă-sa*. COR.: *Ca băiatul spre mumă-sa*. DOS.: *Cum pate cuconul când să-nțarcă*. B1688: *Ca întărcatul spre maica lui*. B1988: *Ca un prunc întărcat de mama lui*; **3.** ‘bastard’: Evrei, 12, 8: NT: *Copii santeți, nu fii*. B1938: *Sunteți feciori din desfrânare și nu fii adevărați*. B1988: *Sunteți fii nelegitimi și nu fii adevărați*. **4.** (fig.) ‘om naiv, nevinovat’: Mat. 18, 3: B1688: *De nu vă veți întoarce și să fiți ca copiii, nu veți intra întru împărăția cerurilor*. Cf. TETR.: *De nu veți priimi împărăția lu Dumnezeu ca feciorii, nu veți avea a intra întru ea*. NT: *Să nu vă veți întoarce și să fiți ca porobocii, nu veți intra întru Împărăția cerurilor*.

³ Ipoteza calcului este infirmată în opinia lui Al. Rosetti (Rosetti 1967: 47) de faptul că în albaneză *codru* are sensul curent ‘deal, colină’.

B1938: *De nu vă veți întoarce ca să fiți ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor.* B1988: *De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor*". 5. (fig.) 'om neînțelept, lipsit de experiență': Pilde, 1, 4: B1688: *Să dea ... la copilul tânăr sâmtfire și cugetare.* B1938: *Pentru a prilejui ... omului tânăr știință și bună chibzșuință.* B1988: *Pentru a prilejui ... omului tânăr cunoștință și bună cugetare.* 6. (inv.) 'servitor, slugă': 2 Regi, 9, 2: B1688: *Den casa lui Saul era copil.* Cf. B1938: *În casa lui Saul era un rob.* B1988: *În casa lui Saul încă fusese un rob;* 7. 'pui de animal': Ieș. 32, 13-14: B1688: *Cămile ... și copiii lor.* Cf. PO: *Cămile ... cu mânzii depreună.* B1938: *Cămile cu puii lor.* B1988: *Cămile ... cu mânjii lor.*

Observăm că în textele vechi lexemul *copil* avea atât restricții semantice, cât și contextuale. El denumea doar 'progenitura de sex masculin rezultată dintr-o relație nelegitimă', prin aceasta observându-se sinonimia cu *bastard*. Adriana Ionescu (Ionescu 1985:75) presupune că acesta era sensul primar al lexemului *copil*, fapt întemeiat pe semnificațiile cuvântului din limbile balcanice. Gr. Brâncuș (Brâncuș 1984: 69) explică sensurile 'bastard' și 'servitor' ca evoluții ulterioare de la sensul primar al lui *copil*, 'prunc, ființă omenească în primii ani de viață'. Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 75) nu exclude nici posibilitatea ca lexemul *copil* să fi avut o dublă semnificație: 'enfant' și 'bastard', din care româna a reținut doar primul sens pe care l-a impus în urma concurenței cu lat. *puer*. Citatele selectate demonstrează caracterul polisemantic al lui *copil*; acesta este folosit, atât cu sensuri care circulă încă în limba contemporană, cât și cu unele care astăzi sunt învechite și chiar ieșite din uz. Sinonimele sale contextuale (unice și perifrastice) sunt: 'tânăr', (reg.) 'poroboc', 'copilaș' și 'fiu', 'fecior'; 'copil', 'fecior', 'prunc', 'băiat' (sensul 1); 'fecior', 'parte bărbătească', 'copil de parte bărbătească'; 'copil', 'întâi născut'; 'băiat', 'cucon', 'înțărcat', 'prunc', 'aplecat' (sensul 2); 'fecior din desfrânare', 'fiu nelegitim' (sensul 3); 'fecior', 'poroboc', 'prunc' (sensul 4); perifraza 'om tânăr' (pentru sensul 5); 'rob' (sensul 6); 'mânz', 'pui' (sensul 7).

Seria sinonimică *copil, prunc, cocon* pune în evidență opoziția semantică existentă doar în limba veche între ultimii doi termeni – pe de o parte – prin care se înțelegea 'urmașul născut din căsătorie' și *copil* – pe de altă parte – care desemna 'fiul sau fiica rezultată dintr-o relație nelegitimă'; această diferență a dispărut în limba contemporană, *prunc* a intrat în vocabularul pasiv, fiind resimțit ca termen învechit, în timp ce *copil* denumește astăzi 'orice urmaș al unui cuplu legitim sau nu'. Ambii termeni menționați sunt literari, *prunc* este popular ca și *cocon*. În seria *băiat, fecior, copil*, relația dintre cele trei cuvinte are la bază semul 'vârsta'. Distincția dintre *băiat și copil* este mai precisă decât cea dintre *băiat și fecior*, întrucât în ultimul caz reiese și semnificația *adolescent*. Sinonimia *băiat, copil* presupune și o deosebire de nuanță afectivă, *copil* conține o notă peiorativă deoarece face referire și la noțiunile 'fără înțelepciune, pricepere, experiență de viață', în timp ce *băiat* exprimă 'simpatia, aprecierea' față de cineva. (DA). Am observat folosirea substantivală a lui *înțărcat* ca sinonim al lui *copil*. *Înțărcat*, un regionalism din Transilvania, apare în limba

⁴ Ngr. *κοπέλορ* 'bastard'; *κοπέλι* 'copil', srb. *kópilе* 'bastard', bg. *kópile, kopelak* „id.”

contemporană doar cu valoare adjectivală. *Poroboc*, atestat doar în NT, este învechit și regional. În unele situații, s-a impus în limba contemporană unul dintre echivalente; ex. pentru a exprima noțiunea de *rob*, nu se mai întrebuintează cuvântul *copil*, ci *rob* sau *slugă*. Printre echivalentele lui *copil* figurează și derivatul său diminutival *copilaș* care are o nuanță afectivă, subliniind ideea de ‘puritate, naivitate’ a unei persoane. Acest derivat este folosit și cu sensul ‘rob’ situație în care trimite la un referent ‘animat uman’, fără a avea în componența sa semul ‘vârstă’ și nici nu exprimă o nuanță afectivă.

CRUȚA este atestat cu următoarele sensuri: **1.** (fig.) ‘a avea grijă de’: Fapte, 20, 29: CV: *Lupi grei ... nu vor cruța turma.* Cf. NT: *Lupi grei ... nu vor cruța turma.* B1688: *Lupi grei ... necruțând turma.* B1938: *Lupi crânceni, ... nu vor cruța turma.* B1988: *Lupi îngrozitori, ... nu vor cruța turma.*; **2.** ‘a distruge’: Fac. 18, 24: PO: *N-ai cruța acelu loc?* Cf. B1688: *Nu vei lăsa tot locul?* B1938: *Nu vei cruța locul?* B1988: *Nu vei cruța tot locul?*; **3.** ‘a ierta’: 2 Petr. 2, 4: NT: *N-au cruțat Dumnezeu îngerilor carii au greșit.* Cf. B1688: *Dumnezeu pre îngerii greșind nu i-au cruțat.* B1938: *Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit.* B1988: *Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit.* **4.** ‘a menaja’: Rom. 8, 32: NT: *Nu cruță tocma pre Fiul Său.* Cf. B1688: *Pre al Său Fiin n-au cruțat.* B1938: *Pe însuși Fiul său nu L-a cruțat.* B1988: *Pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat.* **5.** ‘a păstra neatins’: Fac., 12, 12: B1688: *Pre tine te vor cruța.* Cf. PO: *Tine vor ținea.* B1938: *Pe tine te vor lăsa cu viață.* B1988: *Pe tine te vor lăsa cu viață.* **6.** (ieșit din uz) ‘a respecta o poruncă’: Deut., 26, 17: B1688: *Vei cruța poruncile Lui.* Cf. B1938: *Vei păzi ... poruncile ... Lui.* B1988: *Vei păzi ... poruncile Lui.*”

Citatele pe care le-am extras pun în evidență faptul că *a cruța* apare în traduceri de texte biblice provenite din Muntenia, Moldova și Transilvania, acesta fiind un indiciu clar al circulației generale a acestui verb în zonele locuite de români. Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 81) arată că de la sensul inițial ‘a păstra, a acoperi’, *a cruța* a ajuns, prin lărgire de sens, la semnificațiile ‘a feri, a menaja’, ‘a avea milă, a se îndura de ...’, ‘a ierta’. În limba literară contemporană termenul autohton are un aspect învechit și rar, fiind concurat de unele dintre echivalentele sale, ex. ‘a păzi’, ‘a ierta’. Traducerile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea pun în evidență o particularitate sintactică distinctă a acestui verb care se construiește atât cu un complement direct (substantiv sau pronume) precedat de prepoziția *pe*, cât și de un complement indirect în dativ. Acest dublu regim prepozițional demonstrează faptul că în limba veche *a cruța* era atât tranzitiv, cât și intransitiv, spre deosebire de cea actuală în care s-a păstrat doar caracterul tranzitiv. Termenul despre care discutăm are următoarele echivalente contextuale parțiale: ‘a lăsa’ (pentru sensul 2), sinonimul unic (învechit) ‘a ține’ și perifraza ‘a lăsa cu viață’ (sensul 5); (învechit) ‘a păzi’ (sensul 6). Pentru exprimarea semnificațiilor ‘a ierta’ și ‘a menaja’ a fost preferat termenul de substrat în toate versiunile românești ale versetelor 2 Petr. 2, 4 și Fac., 12, 12. Ideea de ‘a avea grijă de ...’ prezentă în Fapt. 20, 29, este redată în B1688 prin gerunziul negativ a lui *cruța*, în timp ce, în toate celelalte versiuni, a fost utilizată forma negativă de indicativ viitor a acestuia.

CURSĂ este atestat cu sensurile: **1.** ‘unealtă (de lemn, fier, sârmă, leasă), laț pentru prins păsări sau animale’: Ps., 123, 7: PS: *Sufletul nostru ca pasăre izbăvi-se de **cursa** vânătorilor.* Cf. PH: *Sufletele noastre ca paserea izbăvi-se de **cursa** vânătorilor.* COR.: *Sufletul nostru ca pasărea izbăvi-se de **cursa** vânătorilor.* DOS.: *Ne-ai scos din **laț**. ... Ca vrabia ne-ai scos.* B1688: *Sufletul nostru ca o pasăre se izbăvi de **lațul** vânătorului.* B1938: *Sufletul nostru întocmai ca o pasăre a scăpat din **lațul** păsărilor.* B1988: *Sufletul nostru a scăpat ca o pasăre din **cursa** vânătorului;* **2.** (fig.) ‘primejdie, pericol’: Ps. 24, 16: PS: *Domnul ... trase den **curșă** picioarele mele.* Cf. COR.: *Domnul ... trase den **curșă** picioarele mele.* Cf. DOS.: *Doamne, ... tu în vei scoate de **căpcană** picioarele.* B1688: *Domnul ... va scoate den **laț** picioarele mele.* B1938: *Domnul ... din **laț** El va scoate picioarele mele.* B1988: *Domnul ... va scoate din **laț** picioarele mele.* vs. Ps. 123, 7: PS: ***Cursa** frânse-se.* Cf. PH: *Cursa frânse-se.* COR.: ***Cursa** frânse-se.* Cf. DOS.: *Și **sâlțele** ... Le-ai stricat.* B1688: ***Lațul** să zdrobi.* B1938: ***Lațul** s-a rupt.* B1988: ***Cursa** s-a sfărâmat;* **3.** (fig.) ‘uneltire, vicleșug’: Ps. 9, 15: PS: *În **cursa** aceasta ... legă-se piciorul lor.* Cf. PH: *În **paguba** ... nudă picioarele lor.* COR.: *În **cursa** ceasta ... legă-se piciorul lor.* B1688: *În **lațul** acesta ... prinse-se piciorul lor.* B1938: *În **lațul** pe care l-au măestrut s-a prins piciorul lor.* B1988: *În **cursa** aceasta, ... s-a prins piciorul lor.*

Traducătorii din cele trei secole îl folosesc pe *curșă* în primul rând cu sensurile figurate ‘vicleșug’, ‘uneltire’, care au la bază analogia dintre destinația dispozitivului (prinderea animalelor sau a păsărilor) și cea a vicleniei – distrugerea cuiva ca urmare a uneltirilor. Termenul le are ca sinonime contextuale pe *laț* (sensul 1); ‘capcană’ (în forma veche *căpcană*), ‘laț’ (sensul 2); ‘sâlță’, ‘laț’ (sensul 3). *Capcană* și *laț* apar atât în versiunile din veacurile al XVI-lea și al XVII-lea, cât și în cele din sec. al XX-lea, atât cu sensuri proprii, cât și figurate. *Sâlță* figurează ca sinonim contextual al lui *curșă* doar în *Psaltirea* lui Dosoftei și este un termen învechit și regional.

DRUM exprimă următoarele accepțiuni: **1.** ‘loc deschis, răspântie’: Luc. 14, 23: NT: *Eși la **drumure**.* Cf. TETR.: *Eși la **cale**.* B1688: *Ieși la **drumuri**.* B1938: *Ieși la **drumuri**.* B1988: *Ieși la **drumuri**.* **2.** (fig.) ‘viață, mod de a trăi, de a acționa’: Rom. 3, 15-16: Cf. B1938: *Prăpăd și nenorocire sunt în **drumurile** lor.* NT: *Sfărâmare și scârbă întru **căile** lor.* B1688: *Zdrobire și dosadă - întru **căile** lor.* B1988: *Pustiire și nenorocire sunt în **drumurile** lor.* **3.** ‘fâșie continuă de teren, amenajată prin bătătorire, pietruire, asfaltare etc., în vederea realizării comunicației terestre’: 2 Regi, 15, 23: B1688: *Norodul ... mergea pre fața **drumului** pre pustiiu.* Cf. B1938: *Gloata se scurgea ... pe **drumul** care duce în pustiie.* B1988: *S-a dus tot poporul pe **calea** spre pustiie.* **4.** ‘călătorie’: Deut. 14, 24: B1688: *Va fi departe **drumul** de la tine.* Cf. B1988: *Va fi pentru tine **drumul** lung.* B1938: ***Drumul** într-acolo va fi prea lung;* **5.** ‘stradă’: 2 Regi, 22, 43: B1688: *Ca tina den **drumuri** am suptiat pre ei.* Cf. B1938: *Rânitu-i-am ca pe noroiul de pe **uliți**.* B1988: *Și-i voi călca în picioare ca tina **ulițelor**.* **6.** ‘urmă lăsată de cineva’: Întel. 5, 10: B1688: *Nu iaste de a-i afla urma [corabiei], nici **drumul** și cărarea ei în valuri.* B1938: *Corabia ... a cărei **brazdă** în apă nu poți s-o mai găsești.* B1988: *La fel cu corabia ... a cărei **urmă** în apă nu poți s-o găsești.*

În traduceri moderne, *drum* este întrebuițat atât cu sensul propriu ‘distanță, direcție, cale, stradă’, cât și cu cel figurat ‘loc deschis’, ‘calea vieții’. Scrierile vechi

din care am extras citatele menționate provin doar din Muntenia și Transilvania. În cele Moldova, în locul lui *drum*, se utilizează sinonimul acestuia, ‘cale’. Echivalentele contextuale ale lui *drum* sunt: ‘cale’ (sensurile 1, 2 și 3); ‘uliță’ (sensul 5) și ‘brazdă, urmă’ (sensul 6). În toate variantele de traducere ale Deut. 14, 24 a fost preferat numele comun autohton. Pentru a reda noțiunea de ‘loc deschis, răspântie’ este folosit doar *drum*. Observăm că termenul de substrat avea o circulație destul de largă în limba veche, trăsătură pe care a păstrat-o și în cea contemporană. Semantismul său complex i-a determinat probabil pe traducătorii din cele trei epoci să-l prefere pe *drum* în raport cu echivalentele sale. *Cale* este cel mai apropiat de înțelesurile lui *drum*, dar cele două lexeme nu sunt sinonime totale. În ceea ce-l privește pe *uliță* sensul său este unul mult mai restrâns și mai concret decât al lui *drum*, deoarece referențialul primului termen este ‘stradă’, în timp ce ultimul are un sens mult mai larg fiind denumirea generică a oricărei ‘căi terestre de acces’. *Uliță* este astăzi un termen învechit și rar și a fost înlocuit de ‘stradă’. Ambele cuvinte au în limba contemporană referenți diferiți, astfel *stradă* este specific mediului urban, în timp ce *uliță* e utilizat exclusiv pentru zonele rurale. Relația de sinonimie dintre *drum*, *brazdă* și *urmă* are la bază semnul comun ‘semn al trecerii’, iar sensul figurat ‘viață’ s-a dezvoltat pe baza ideii potrivit căreia existența este văzută metaforic sub forma unei călătorii de-a lungul căreia orice persoană participă la o suită de evenimente desfășurate într-o anumită perioadă de timp. În traducerea versetului 14, 23 de la Luca din NT substantivul neutru *drum* are atât plural *drumure* (atâzi învechit), cât și *drumuri*; cea de-a doua formă este singura acceptată de norma literară actuală.

GARD are următoarele sensuri: **1.** ‘zid; împrejmuire’: Ps. 79, 13: PS: *Spârseși gardul*. Cf. PH: *Oborriși gardu*. COR.: *Spârseși gardul*. DOS.: *Lași gardul să-i cază*. B1688: *Râsipești gardul*. B1938: *Ai spart zidurile*. B1988: *Ai dărâmat gardul*; **2.** ‘loc împrejmuire’: Luc. 14, 23: TETR.: *Eși la cale*. Cf. NT: *Eși ... la cărări*. B1688: *Ieș ... la îngrădiri*. B1938: *Ieși ... la garduri*. B1988: *Ieși ... la garduri*; **3.** ‘pocrovăț’: Ieș. 26, 1-2: B1688: *Cortului vei face zece garduri de mătase împletită*. Cf. PO: *Cortul iară să-l faci den dzeace pocroave, den răsucită mătase*. B1938: *Cortul să-l faci din zece covoare de vison*. B1988: *Cortul să-l faci din zece covoare de în răsucit și de mătase*; **4.** ‘element constitutiv al Cortului Mărturie’: Ieș. 38, 16-17: B1688: *Gardurile cortului, de mătase împletită*. Cf. PO: *Pocroavele pridvorului ... den mătase albă răsucită*. B1938: *Perdelele curții, ... erau de vison*. B1988: *Perdelele pe toate laturile erau de în răsucit*; **5.** ‘pază, îngrădire’: Eccl. 36, 27: B1688: *Unde nu iaste gard, jăfui-se-va moșia*. Cf. B1938: *Unde nu este îngrăditură, agoniseala casei e jefuită*. B1988: *Unde nu este gard, se va jefui agoniseala*; **6.** (fig.) ‘despărțitură’: Efes. 2, 14, 15: B1688: *El ... mijlocul părealei gardului au dezlegat, Vrajba*. Cf. NT: *El ... părealele den mijloc al usebiturii l-au rupt*. B1938: *El ... a surpat peretele din mijloc al despărțurii*. B1988: *El ... rupând peretele cel din mijloc al despărțurii, Desființând vrăjmășia*.

Cuvântul *gard* avea, după Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 98), sensul inițial de ‘împletitură’ fapt demonstrat de către corespondentul său albanez, *gardb*, care denumește o ‘împletitură de nuiele, de spini, în jurul unei grădini sau al unui ogor; și (fig.) obstacol’, cf. și gr. *γάρδος* ‘pânză’. Adriana Ionescu (Ionescu 1985:98) arată că

„la început rom. *gard* și alb. *gardb* denumeau probabil împletitura care împrejmuia locul în care se țineau animalele (v. lit. *gardas* ‘loc împrejmuțit cu o împletitură în care se țin oile, ocol, țarc), iar ulterior, cuvântul a început să desemneze orice îngrăditură indiferent de materialul din care era confecționată, de scopul pentru care era folosită și de tehnica utilizată pentru realizarea acesteia. Așa s-a dezvoltat sensul ‘zid’. *Gard* este un termen important atât prin conținutul său semantic, cât și prin preferința traducătorilor pentru el în comparație cu sinonimele sale. Citatele pun în evidență mai multe sensuri proprii și figurate, dar și faptul că acest element autohton era și este cunoscut vorbitorilor din Muntenia, Moldova și Transilvania și că face parte din registrul literar al limbii române vechi și contemporane. Sinonimele lui *gard* sunt: ‘zid’ (utilizat la plural, pentru sensul 1), ‘cărare’ și ‘îngrădire’ (sensul 2); ‘pocrov’, ‘covor’ (sensul 3); ‘pocrov’, ‘perdea’ (sensul 4). *Pocrov* este un termen învechit și regional care circula doar în Muntenia și Transilvania și a cărui semnificație este ‘covor țărănesc, scoarță’. Sinonimia parțială dintre *gard*, *pocrov* și *perdea* are la bază semul „împletitură” (de stofă sau de mătase). *Gard* le are ca echivalente contextuale pe ‘îngrăditură’ (sensul 5) și ‘usebitură’, ‘despărțitură’ (sensul 6). În situația din urmă, *despărțitură* este utilizat în sensul teologic de ‘blestemul prin care Adam a fost alungat de Dumnezeu din Rai’, ideea exprimată fiind cea de împăcare a omului cu Dumnezeu Tatăl prin jertfa și învierea Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

GROAPĂ apare cu următoarele sensuri: 1. ‘cavitate săpată în pământ’: Ieș. 21, 33: PO: *Neștine atare groapă deschide*. Cf. B1688: *Va deschide neștine groapă*. B1938: *Va săpa cineva o fântână*. B1988: *Va săpa cineva o fântână*. vs. Fac. 37, 19: B1688: *Să-l aruncăm pre el într-o groapă*. Cf. PO: *Să-l aruncăm în cea fântână*. B1938: *Să-l aruncăm într-o fântână*. B1988: *Să-l aruncăm într-un puț*. 2. ‘fântână’: Deut. 6, 11: B1688: *Gropi cioplite*. Cf. B1938: *Fântâni săpate*. B1988: *Fântâni săpate în piatră*. 3. ‘mormânt, iad’: Fac. 44, 29: PO: *Bătrânețele mele ... le-ați duce în groapă*. Cf. B1688: *Și-m veți pogori bătrânețele ... în iad*. B1938: *Veți pogori cărunțele mele ... în Șeol*. B1988: *Veți pogori cărunțele mele ... în mormânt*. 4. (fig.) ‘uneltire’: Ps. 7, 15: PS: *Părău rimă și săpă, și căzu în groapa ce feace*. Cf. PH: *Săpară între fața mea groapă și căzură în ea*. COR.: *Părău rim și săpă, și căzu în groapă ce feace*. DOS.: *Cine va săpa groapă altuia să-l surpe, Sângur ș-va cădea-n râpă și viața ș-a rumpe*. B1938: *El sapă groapa ..., dar cade în groapa pe care a făcut-o!* B1988: *Groapă a săpat ... și va cădea în groapa pe care a făcut-o*; (fig.) „id.”: Ps., 9, 15: B1988: *Căzut-a neamurile în groapa pe care au făcut-o*. Cf. PS: *În cursa aceasta ce ascuseră legă-se pițorul lor*. PH: *În paguba ceale ce le feaceră ... nudă picioarele lor*. COR.: *Cufundară-se limbile în pagubă ce feaceră*. B1938: *Prăbușitu-s-au păgâni în copca pe care au pregătut-o*. 5. (fig.) ‘distrugere a cuiva prin viclenie’: Rom. 3, 12: B1688: *Groapă deschisă – gâtlejul lor*. Cf. NT: *Mormânt deschis, grumazul lor*. B1938: *Mormânt deschis este gâtlejul lor*. B1988: *Mormânt deschis este gâtlejul lor*.

Atestările demonstrează circulația termenului *groapă* în Moldova, Muntenia și Transilvania, iar semantismul său cuprinzător exprimă atât noțiuni concrete ‘fântână, puț, mormânt’, cât și abstracte ‘iad’, ‘uneltire, viclenie’. Numele comun

groapă a evoluat de la sensul de bază ‘cavitate săpată în pământ’ la cel de ‘mormânt’, iar mai târziu la cel figurat ‘iad’. Au fost folosite următoarele sinonime contextuale: ‘fântână’, ‘puț’ (sensul 1); ‘fântână’ (sensul 2); ‘mormânt’, ‘iad’, ‘Șeol’ (sensul 3); ‘râpă’, ‘pagubă’, ‘copcă’ (sensul 4); ‘mormânt’ (sensul 5). Pentru sensul 4, *groapă* îl are ca sinonim pe *pârâu*, la baza acestei relații stând semul ‘cavitate săpată’. În seria *groapă*, *fântână*, *puț*, primul component este denumirea generică a oricărei ‘cavități săpate în pământ’ indiferent de dimensiune sau destinație, în timp ce *fântână* și *puț* sunt realizările particulare ale acestei noțiuni, ele definindu-se prin semul comun ‘orificiu săpat în pământ’ și cel diferențiator ‘pentru extragerea apei potabile’. Aceeași relație de la general la particular se observă și în seria *groapă*, *mormânt*, *iad*, *Șeol*. Trăsătura care diferențiază constituenții acestei serii este ‘destinația’. *Groapă* este denumirea generală a oricărui orificiu săpat în pământ, celelalte trei lexeme au în comun semul ‘pentru înmormântarea celor decedați’. Ultimele două sinonime ale seriei presupun restricții semantice și referențiale în plus în raport cu *groapă* și *mormânt*. *Iad* reprezintă un concept utilizat în special în creștinism, în timp ce *Șeol* se utilizează numai în Vechiul Testament. Echivalența dintre aceste cuvinte se bazează pe ideea că iadul este imaginat ca un loc subteran în care cei păcătoși sunt pedepsiți după moarte. În stilul religios al sec. al XVI-lea este preferat *groapă* pentru sensurile ‘mormânt’; ‘iad’, ambii termeni aparținând vocabularului fundamental al românei vechi, dar numele comun autohton este în acest stil chiar mai frecvent folosit decât sinonimul său *mormânt*. Cu sensul figurat de ‘vicleșug, uneltire’ apare seria sinonimică *groapă*, *mormânt* care exprimă metaforic ideea distrugerii cuiva prin intermediul uneltirilor și al vorbirii de rău. Putem spune că *groapă* este un termen general, iar echivalentele sale sunt realizări particulare ale acestuia. Sinonimia dintre *groapă* *râpă*, *pagubă* și *copcă* se justifică prin ideea de ‘uneltire care se întoarce împotriva autorului acesteia’.

GRUMAZ are următoarele semnificații: **1.** ‘(echivoc) gât sau ceafă’: Fac. 27, 16: PO: *Cu piialea iedului ... pre grumazi ce era goli învâli. Cf. B1688: Pieile ieșilor le-au pus ... preste ceale goale ale grumazului lui. B1938: Pieile ieșilor le-a înfășurat ... pe partea netedă a gâtului. B1988: Cu pieile ieșilor a înfășurat ... părțile goale ale gâtului lui; **2.** ‘gâtlej, faringe, esofag’: Ps. 68, 4: PS: *Tăcu grumadzul mieu. Cf. PH: Amuți grumagiul mieu. COR.: Tăcu grumazul mieu. DOS.: Mi-au amurțât limba. B1688: Amorțit-au gâtlejul mieu. B1938: Gâtlejul meu aprins e ca de foc. B1988: Amorțit-au gâtlejul meu; **3.** (fig.) ‘minte’: Pilde: 3, 21: B1688: *Fiiule, ... har să fie prejur grumazul tău. Cf. B1938: Înțelepciunea și iscusința ... salbă care împodobește gâtul tău. B1988: Înțelepciunea și buna chibzuială, ... podoabă pentru gâtul tău.***

În româna veche sensul primar al lui *grumaz*, era ‘gâtlej, esofag’, din care s-a dezvoltat cel secundar ‘gât, ceafă’.⁵ Termenul de substrat era frecvent utilizat în sec. al XVI-lea și al XVII-lea, în timp ce în româna contemporană, el este resimțit ca

⁵ El provine de la rad. i.-e. **guer-* ‘a înghiți, gâtlej, prăpastie’, din care au rezultat și v. ind. *girati*, *grnâti* ‘înghite’, lit. *geriui*, *gerti* ‘a bea’ I. I. Russu (Russu 1970: 171-2), fr. *gourmand*, it. *disgrumare* ‘a rumega’; toate aceste cuvinte se referă la partea interioară a gâtului.

aparținând registrului popular și familiar și apare în special în locuțiuni și expresii. În contextele prezentate, *grumaș* este atestat atât cu următoarele forme învechite de singular (*grumagi*), și de plural (*grumași*, *grumașe*); alături de acestea figurează și pluralul *grumaji*, care circulă și în limba contemporană. Pentru a denumi partea corpului norma literară actuală le-a consacrat pe *gât* și, mai rar pe *gâtlee*, care reprezintă un derivat pe teren românesc al primului. Echivalentele contextuale ale lui *grumaș* sunt: ‘gât’ (sensul 1); ‘limbă’, ‘gâtlee’ (sensul 2); (fig.) ‘gât’ (sensul 3).

MĂGURĂ are următoarele atestări: **1.** ‘munte’: Luc. 4, 5: TETR.: *Scoase el diavolul întru măgură înaltă.* Cf. NT: *Duse pre El diavolul într-un munte înalt.* B1688: *Suind pre El diavolul într-un munte înalt.* B1938: *Diavolul îl sui, ... pe un munte înalt.* B1988: *Suindu-L diavolul pe un munte înalt.* **2.** (fig.) ‘înaltul cerului’: Is. 14, 14: B1688: *Ședea-voiu în măgură naltă.* Cf. B1938: *Pe înaltul norilor mă voi urca.* B1988: *Sui-mă-voi deasupra norilor.*; **3.** ‘pășune la munte’: Luc. 8, 32: NT: *Porci mulți, păscând în măgură.* Cf. TETR.: *Porci mulți păștea în pădure.* B1688: *Porci mulți păscând în măgură.* B1938: *Porci, care pășteau pe munte;* B1988: *Porci care pășteau pe munte;* **4.** ‘deal, colină’: Ier., 50, 6: B1688: *Oi perite ... den măgură preste munte au mers.* Cf. B1938: *Oi pierdute ... mergeau din munte în colină.* B1988: *Oile pierdute ... rătăcit-au ele din deal în munte.* **5.** ‘pădure situată pe o înălțime’: Ps. 14, 1: DOS.: *Doamne, cine ... Să șază-ntr-a Ta casă, în măgura cea deasă?* Cf. PS: *Cine se va sălășlui în codrul sfântu al Tău?* PH: *Cinre se va muta în cel svântu dealu al Tău?* COR.: *Doamne ... cine se va sălășlui în codrul sfânt al Tău?* B1688: *Cine va sălășlui muntele cel sfânt al Tău.* B1938: *Doamne, ... cine va sălășlui în sfânt muntele Tău?* B1988: *Doamne, ... cine se va sălășlui în muntele cel sfânt al Tău?;* **6.** ‘movilă din piatră’: Fac. 32, 46: B1938: *Adunară pietre și clădiră o măgură.* Cf. PO: *Luară pietrile și într-o grămadă grămădiră.* B1688: *Adunară pietri și făcură movilă.* B1988: *Au adunat pietre și au făcut o movilă.* **7.** ‘munte împădurit’: Agheu, 1, 8-9: B1688: *Suiți-vă pre măgură și tăiați leamne.* Cf. B1938: *Suiți-vă în munte și aduceți lemne.* B1988: *Suiți-vă în munte și aduceți lemne.*

Măgură este un cuvânt foarte vechi în limbă, considerat ca derivat de la rad. *mag-* cu sufixul traco-dac *-urē* (prezent în alți termeni autohtoni, *purure*, *strugure*), dar nu este un împrumut din albaneză.⁶ Cuvântul aparține vocabularului pasiv al limbii noastre, în locul lui fiind utilizați alți temeni cu semantism apropiat de al său, *codru* și *munte*. Prin comparație cu *măgură*, *codru* – termen de asemenea învechit – este mai des folosit în limba contemporană, unde are în special sensul ‘pădure deasă’. ‘Apariția sensului ‘pădure’ se datorează sinonimiei lui *măgură* cu *codru* ‘munte’, frecvență în româna veche. Datorită acestei sinonimii care funcționa la început numai pentru situațiile în care *codru* = *munte*, *măgură* (prin atracție sinonimică) a devenit sinonim și cu *codru* ‘pădure’. Se pare că acest sens a fost destul de frecvent, de vreme ce el este atestat în româna contemporană”. Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 122) explică sensurile ‘deal’ și ‘munte’ ale lui *măgură* ca dezvoltări ulterioare de

⁶ Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 125) considerată justificată raportarea lui *măgură* la rad. i.-e. **mag-*, care se regăsește și în sl. *могила*, sp. *mogote* ‘montagne isolée’, port. v. *mongo* ‘piatră de hotar’ (de origine nelatină în ultimele două idiomuri).

sensul primar al acestuia ‘ridicătură, teren înălțat’, pe baza semului ‘înălțime’. *Măgură* este un termen învechit ale cărui echivalente contextuale sunt sinonimele unice: ‘munte’ (sensul 1); ‘pădure’, ‘munte’ (sensul 3); ‘colină’, ‘deal’ (sensul 4); ‘codru’, ‘deal’, ‘munte’ (sensul 5); ‘grămadă’, ‘movilă’ (sensul 6); ‘munte’ (sensul 7) și perifrizele: ‘înaltul norilor’, ‘deasupra norilor’ (sensul 2).

MÂNȚ apare cu sensurile: **1.** ‘cal până la un an’: Fac. 49, 11-12: B1688: *Legând la vie mânzul Său*. Cf. PO: *Va lega mândzișorul Său la buciumul vieei*. B1938: *Va lega de viță asinul Său*. B1988: *Va lega de viță asinul Său*. vs. Marc. 1, 4-5: TETR.: NT: *Aflară mânzul legat*. Cf. *Aflară cum zisease lor. Dezlegară ei mânzișorul*. B1688: *Aflară mânzul legat*. B1938: *Au aflat mânzul legat*. B1988: *Au găsit mânzul legat*; **2.** (învechit și regional) ‘pui de măgar, de cal sau (învechit) de cămilă’: Fac. 32, 13, 14: PO *Cămile sugătoare, cu mânzii depreună*. Cf. B1688: *Cămile cu lapte și copiii lor*. B1938: *Cămile cu puii lor*. B1988: *Cămile ... cu mânjii lor*. vs. Ioan, 12, 15: TETR.: *Craiul ... șazând spre mânzul asinei*. Cf. NT: *Împăratul ... șade spre mânzișor de asin*. B1688: *Împăratul ... șazând pre mânzul asinei!* B1938: *Împăratul ... șezând pe mânzul asinei*. B1988: *Împăratul ... șezând pe mânzul asinei!*

Semantismul lui *mânț* nu are o structură foarte complexă, el se rezumă la cele două noțiuni concrete pe care le-am amintit anterior. Cu toate acestea, el este un cuvânt foarte important în limba română veche și modernă pentru că pentru el nu există un sinonim total, de substrat, moștenit din latină sau împrumutat, ci echivalentele ele sale din textele pe care le comparăm sunt doar parțiale. Acest cuvânt este general pe teritoriul românesc și e foarte frecvent atât în nordul, cât și în sudul Dunării.⁷ *Mânț* era după părerea Adrianei Ionescu (Ionescu 1985:154) denumirea generică a oricărui ‘animal domestic sugaci’, iar ulterior, prin restrângerea sensului, a ajuns să desemneze doar puiul de cal, de măgar (în română și albaneză), de catâr (în română), de vacă (în arealul italic și în cel germanic), de cămilă (în domeniul oriental).

În *seria pui, copil, mânț*, ultimele două au sensuri învechite astăzi, româna contemporană impunându-le pe *pui* (mai rar în limba veche) pentru aimatele non-umane și pe *copil* pentru cele umane. Sensul lui *copil* ‘pui de animal’ este astăzi ieșit din uz. Sinonimia acestor doi termeni, *pui și copil*, este explicabilă pe baza semului comun ‘ființă nou-născută’. *Mânț* are echivalentele contextuale ‘mânzișor’ (cu nuanță afectivă), ‘asin’ (sensul 1); ‘copil’, ‘pui’, ‘mânzișor’ (sensul 2). Acesta din urmă apare în traducerea Bibliei din 1938 și 1988. *Mânț* are în ultimul context un simbolism religios prezent și în cazul altor cuvinte de substrat.

MIRE are următoarele atestări: **1.** ‘bărbat în ziua căsătoriei sale (sau în preajma acesteia); soț’: Apoc. 18, 23: NT: *Glas de mire ... nu să va mai auzi*. Cf. B1688: *Glas de ginere și de nevastă nu se va mai auzi*. B1938: *Glasul mirelui și al miresei nu se vor mai*

⁷ Cuvântul a fost pus în relație cu alb. *mëz* ‘cal de sau 3 ani’ și cu mesap. *Menzana*, ‘epitet al lui Jupiter, căruia i se sacrificau cai’, celt. *mandos*, basc. *mando* ‘catâr’, bavar. *manz*, *menz* ‘sterilis uacca’, *minzelkalb* ‘iuuenca’, it. *manzo*, sard. *mendzu* ‘vițel’; derivate de Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 133) de la rad. i.-e. **mend*/**mond* ‘a suge piept, animal sugaci’.

auzi. B1988: *Glasul de mire și de mireasă nu se vor mai auzi.* vs. Ps., 18, 5: PH: *Ca mirele iase dentr-așternutul său.* Cf. PS: *Elu ca măritu eși din celariul său.* COR.: *Ca un ginere ieși den celariul său.* DOS.: *Ca un mire când stă de purcede.* B1688: *Ca un ginere ieșind den cămara lui.* B1938: *Asemenea unui mire, ieșind din cămara sa.* B1988: *Ca un mire ce iese din cămara sa.;* 2. ‘logodnic’: Ioan, 3, 29: NT: *Cela ce are logodită, mire iaste.* Cf. TETR.: *Cine are nevastă, ginere iaste.* B1688: *Cela ce are nevastă, ginere iaste.* B1938: *Cine are mireasa, acela este mirele.* B1988: *Cel ce are mireasă este mire.* 3. ‘Iisus Hristos’: Luc. 5, 33, 34: NT: *Nu puteți face pre fii nunteei, până iaste Mirele cu ei, să se postească.* Cf. TETR.: *Pot feciorii nunteei până e ginerele cu nușii iaste să facă să se postească?* B1688: *Puteți face pre fii casei mirelui, întru cât iaste Mirele cu ei, să se postească?* B1938: *Puteți pe fii nunții să-i faceți să se postească, pe cât timp este Mirele cu ei?* B1988: *Puteți ... să faceți pe fii nunții să se postească, cât timp Mirele este cu ei?*

Mire are un semantism asemănător în textele vechi și contemporane comparate de noi. Dicționarele nu consemnează însă sensul ‘soț’ care este atestat în textele religioase ale sec. al XVII-lea. Adriana Ionescu (Ionscu 1985: 130) explică evoluția semantică a lui *mire* pe baza semului comun ‘raport social (căsătoria) dintre bărbat și femeie’. *Mire* are următoarele sinonime: ‘ginere’, ‘mărit’ (sensul 1); ‘ginere’ (sensul 2). În B1688 și la Coresi apare perechea *ginere-nevăstă*, care echivalează cu perechea *mire-mireasă* în celelalte traduceri ale Apoc.18, 23. Substantivul *mărit* cu sensul de ‘mire’ se regăsește doar în PS. Echivalentul latinesc al lui *mire*, și anume *ginere*, este folosit în NT, la Coresi și în B1688. *Ginere* circula doar în Transilvania și Muntenia cu sensurile ‘logodnic; bărbat în ziua căsătoriei sale’; ‘soț’. *Mire* apare în texte începând cu sec. al XVI-lea, concurența dintre *mire* și *ginere* rezolvându-se în româna contemporană în favoarea cuvântului de substrat. Pentru semnificația „Hristos”, toate traduceri amintite, cu excepția *Tetraevangelului* lui Coresi au preferat termenul autohton *mire*, care este ortografiat cu inițială majusculă în scopul individualizării Mântuitorului Iisus Hristos. În citatul din Luca, 5, 33-34, se folosesc sintagmele *fii casei mirelui*, *fii nunții* și *feciorii nunteei*, pentru a exprima noțiunea de ‘nuntași’, care îi reprezintă simbolic pe Sfinții Apostoli. În B1938 și B1988, este folosit numai termenul autohton pentru redarea tuturor accepțiunilor menționate.

PÂRÂU are următoarele sensuri: 1. ‘râu’: Ps. 92, 4: DOS.: *Pârauăle tare strigă.* Cf. PS: *Rădicară râurele glasurile sale.* PH: *Rădicară rriurile glasurile sale.* COR.: *Rădicară-se râurele glasurile sale.* B1688: *Rădicară râurile glasurile lor.* B1938: *Rădicat-au râurile glasurile lor.* B1988: *Rădicat-au râurile glasurile lor.* 2. ‘apă’: Iosua, 16, 8: B1688: *La mare la pâraul Cana.* Cf. B1938: *În lunca pâraului Cana.* B1988: *Către râulețul Cana.;* 3. ‘viroagă’: Ioan, 18, 1: TETR.: *Ieși Iisus ... în ceaa parte de pâraul Chedrului.* Cf. NT: *Iisus eși ... de ceaa parte de pâraul Chedrului.* B1688: *Iisus ieși ... decide de pâraul Chedrilor.* B1938: *Ieșit-a Iisus ... dincolo de viroaga Chedronului.* B1988: *Iisus a ieșit ... dincolo de pâraul Cedrilor.;* 4. ‘apă curgătoare’: Fac. 32, 24: B1688: *Trecu pâraul.* Cf. PO: *Trecu pre apă.* B1938: *A trecut dincolo de râu.* B1988: *A trecut râul.;* 5. ‘izvor’: Ps., 109, 7: DOS.: *Apă de pre pârau va bea-n cale.* Cf. PS: *Diin izvoru în cale bé.* PH: *Den vale în cale bea-va.* COR.: *Den izvor în cale bea.* B1688: *Den pârau pe cale va bea.* B1938: *Din pâraul din cale el bea apă.* B1988: *Din pârau pe cale va bea.*

Inițial *pârâu* era denumirea generică a oricărui ‘curs de apă’ indiferent de dimensiunile acestuia. Sensul ‘râu’, pe care-l are *pârâu* în româna veche este o evoluție ulterioară explicabilă de Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 146) prin asemănările formale și semantice dintre cei doi termeni (*râu* și *pârâu*), care i-au determinat pe vorbitori să îi confunde. Sinonimele sale sunt: ‘râu’ (sensul 1); ‘râuuleț’ (sensul 2); ‘viroagă’ (sensul 3); ‘apă’, ‘râu’, ‘vale’ (sensul 4); ‘izvor’ (sensul 5). Relația de sinonimie dintre *pârâu* și echivalentele sale contextuale a fost posibilă pe baza semantismului primar foarte cuprinzător al termenului de substrat care reprezenta atât denumirea generică a oricărui ‘curs de apă’, cât și traiectoria parcursă de aceasta. Cuvântul autohton apare cu forma veche de plural, *pârâuă* care are ca echivalente (în.v.) *râuure* (la COR.) și *râuri* (B1938, B1988). Gr. Brâncuș (Brâncuș 1981: 161-8) și Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 163) remarcă lipsa unui sinonim total al lui *pârâu* și arătau faptul că între el și *râu* este „un raport ca de la general la particular rezultat din specializarea semantică pastorală a termenului”, în sensul că *râu* „acoperă o suprafață semantică mai mare”, iar *pârâu* „i se subordonează ca specie a genului, se include în sfera semantică a termenului latin”. Acesta este un argument important pentru care *pârâu* aparține vocabularului activ al limbii române.

STĂPÂN este utilizat cu următoarele semnificații: **1.** ‘posesor al unui obiect sau animal’: Ieș. 22, 11: PO: *Iară să o vor fora de la dânsul, plătească stăpânu-său acel dobitoac.* Cf. B1688: *Iară de se va fura de la el, va plăti stăpânului.* B1938: *Iar dacă i s-a furat [animalul] ... să dea ispașă stăpânului.* B1988: *Iar de se va fura de la el, să plătească stăpânului despăgubire* [asinul, bou]; **2.** ‘conducător al unei gospodării’: Luc. 13, 25: TETR.: *Se va scula Domnul casei.* Cf. NT: *Să va scula stăpânul casei.* B1688: *Să va scula stăpânul casii.* B1938: *Stăpânul casei s-a ridicat.* B1988: *Se va scula stăpânul casei.*; **3.** ‘persoană care are slugi’: Ps., 122, 2: B1688: *Ca ochii robilor în mâinile stăpânilor lor.* Cf. PS: *Ca ochii șerbilor în mărurile domnilor săi.* PH: *Ca ochii șerbului în mărurile domnilor săi.* COR.: *Adecă ca ochii șerbilor în mâinile domnilor săi.* DOS.: *Așe-s ochii noștri cătră Domnul.* B1938: *Precum ochii robilor caută la mâna stăpânilor lor.* B1988: *Precum sunt ochii robilor la mâinile stăpânilor lor.* **4.** ‘conducător al unei familii’: Fac. 27, 29: B1688: *Fii stăpân fratelui tău.* Cf. PO: *Fii domn între frații tăi.* B1938: *Să fii stăpân peste frații tăi.* B1988: *Să fii stăpân peste frații tăi.*

În româna comună, *stăpân* avea sensul primar ‘posesor de animale, de oi’, de la care termenul menționat a ajuns să desemneze conceptele de ‘proprietar de bunuri materiale’, ‘persoană care conduce’, ‘persoană care are servitori’.⁸ Explicația dată de Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 154-5) pentru această evoluție semantică ar fi aceea că persoana care avea cele mai multe animale conducea și comunitatea de păstori din care făcea parte pe baza autorității pe care i-o conferea starea materială superioară (cf. și alb. *bagëti* ‘animale’ aflat în relație cu sl. *bogъ*, v. ind. *bhāgas* ‘avuție’). Al. Philippide (Philippide 1927: 451) și Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 154) arată că sinonimia dintre *stăpân* și *domn* acoperă doar sensul ‘stăpân al unei case, al unei

⁸ Rom. *stăpân* și corespondentul său alb. *shtëpâ*, *shtëpreshë* provin din etimon comun **stapan* ‘proprietar de animale’ Adriana Ionescu (Ionescu 1985: 154).

țări, proprietar de bunuri material’, pentru accepțiunea ‘proprietar al unui animal’, folosindu-se exclusiv termenul ‘stăpân’. Structura semantică a lui *stăpân* nu a înregistrat modificări de-a lungul timpului, ci este foarte apropiată de cea actuală. Echivalentul său contextual este ‘domn’ (pentru toate sensurile amintite). Semnificațiile lui *domn* în citatele menționate sunt învechite și populare. Atât în româna veche, cât și în cea contemporană se observă preferința traducătorilor textelor comparate de noi pentru termenul de substrat. *Stăpân* are în versetele de mai sus și un symbolism religios, deoarece el în denumește în sens larg pe Dumnezeu, iar prin restrângere, pe Iisus Hristos.

ȚAP figurează numai cu sensul ‘masculul caprei’: Ps. 49, 10: PS: *De turmele tale țapu.* Cf. COR.: *Den turmele tale țap.* DOS.: *Țap hrănit din turmă.* B1688: *Den turmele tale țapi.* B1938: *Țapi din țarcurile tale.* B1988: *Din turmele tale țapi.* vs. Fac. 15, 9: PO: *Adu mie ... trei țapi de câte un an.* Cf. B1688: *Ia mie ... capră trefină.* B1938: *Adu-mi ... o capră de trei ani.* B1988: *Gătește-mi ... o capră de trei ani.* vs. Lev. 16, 21: B1688: *Va pune Aaron ... mâinile lui pre capul țapului.* Cf. B1938: *Aaron să-și pună ... mâinile sale pe capul țapului.* B1988: *Va pune Aaron mâinile sale pe capul țapului.* vs. Evrei, 10, 4: NT: *Nu poate lua păcatele sângelui ... țapilor.* Cf. B1688: *Cu neputință iaste sânge ... de țapi să rădice păcatele.* B1938, B1988: *Este cu neputință ca sângele ... de țapi să înlătore păcatele.*

Termenul *țap* este folosit cu sensul menționat atât în traduceri vechi, cât și în cele moderne ale versetelor biblice pe care le-am comparat. Se observă faptul că în exemplul din Fac. 15, 9, *țap* apare doar în PO, în timp ce în celelalte traduceri ale acestui verset este folosit *capră* (sinonimul latinesc al lui *țap*). Acesta este și singurul exemplu în care se folosește un echivalent al cuvântului autohton. Este posibil ca *țap* să fi fost utilizat în limba veche și cu sensul ‘capră’, o explicație fiind aceea că el reprezenta denumirea generică a respectivului animal domestic fără a marca și distincția gen natural ca în limba contemporană. Lexemul de substrat figurează și în compusul *țap-cerb*: Iov, 39, 1: B1688: *Ai cunoscut vreamea nașterii pietrii țap-cerbului?* Cf. B1938: *Știi tu vremea când fată caprele de munte?* B1988: *Știi tu când nasc caprele sălbatic?* *Țap-cerb* este probabil o creație a traducătorilor B1688 și le are ca echivalente moderne pe ‘capră sălbatică’, ‘capră de munte’. Este de presupus faptul că structura *țap-cerb* este un calc prin care se desemna o noțiune pentru care nu exista un termen în perioada veche. Ulterior acest compus a fost înlocuit de cele două calcuri *capră sălbatică* și *capră de munte*.

3. ORIGINEA ECHIVALENTELOR

Echivalentele cuvintelor autohtone pe care le-am avut în vedere sunt de substrat, moștenite din latină, împrumuturi vechi și neologisme. Cele mai multe aparțin primelor trei categorii, în timp ce ultima grupă de nume comune este foarte redusă cantitativ.

Necunoscută: *băiat, cocon, prunc, poroboc*; **moștenite din latină:** *apă, cale, capră, cărare, culme, domn, fântână, fecior, fu, ginere, gură, laț, lăsa, limbă, margine, mormânt, munte, negură, pădure, perete, pui, puț, râde, răpă, râu, rost, tânăr, ținea, viroagă*; **împrumuturi din slavă:**

brazdă, covor, deal, dub, gât, gâtlej, iad, izvor, lacom, movilă, pagubă, păzi, pocrov, ponor, prăpădi, rob, sălță, uliță, vâri, zid; împrumuturi din turcă: perdea; neologisme de origine franceză: colină, Șeol, tresălta; derivate de la baze latinești: despărțitură, fumegare, mărit, răsuflare, suflare, suflet; derivate de la baze de substrat: copilaș, întârcat, mânzișor; derivate de la baze slave: îngrădi, îngrăditură, podeț, veselii; calcuri: țap-cerb, Valea Strugurelui.

4. CONCLUZII

În paginile de față ne-am ocupat doar de șaptesprezece dintre termenii autohtoni cu și fără corespondent în albaneză care figurează în traduceri textelor religioase din sec. al XVI-lea, al XVII-lea și al XX-lea pe care le-am avut în vedere. Acești termeni aparțin următoarelor câmpuri semantice: fenomene naturale: *abur*; animale: *mânz, țap*; relații sociale: *mire, copil, stăpân*; părți ale corpului: *buză, grumaș*; elemente de construcție: *gard*; unelte: *cursă*; forme de relief: *codru, măgură, pârâu*; așezări și construcții: *drum, groapă*; stări sufletești: *bucura*; acțiuni: *cruța*.

Majoritatea cuvintelor analizate au mai multe sensuri proprii și figurate pentru care am găsit atestări în lucrările comparate de noi. Excepție face *țap* care este monosemantic. În toate cazurile, cele mai vechi atestări privesc sensurile de bază din care s-au dezvoltat ulterior unul sau multe înțelesuri secundare, prin lărgirea, restrângerea sensului sau transferul în cadrul aceleiași sfere semantice. Rezultatele acestor procese au fost îmbogățirea conținutului noțional al cuvintelor autohtone și întărirea poziției acestora în cadrul vocabularului limbii române. Lexemele pe care le-am studiat au și un simbolism aparte, fiind prezente în comparații, metafore sau epitete specifice stilului religios.

În contextele selectate de noi termenii de substrat pun în evidență o serie de caracteristici lexicale și morfo-sintactice proprii limbii române vechi (plurale învechite, regimul cazual al substantivelor și cel prepozițional al verbelor). Cele șaptesprezece nume comune au echivalente contextuale specifice fiecărui înțeles în parte. Majoritatea cuvintelor studiate de noi au sinonime parțiale, unice și, mai rar, perifrastice, atât pentru sensul primar, cât și pentru cele secundare. *Țap* nu are sinonime nici în textele vechi și nici în cele contemporane. Relațiile elementelor păstrate de la traco-daci cu echivalentele lor latinești sunt, – potrivit lui Gr. Brâncuș (Brâncuș 1983: 125) – ca de la general la particular fără să fie vorba despre o concurență propriu-zisă între acestea, fapt explicabil prin caracterul pastoral și agricol al lexicului românesc de proveniență autohtonă. Preferința foarte mare a traducătorilor (din cele trei secole) pentru termenii de substrat se justifică prin caracterul rustic al acestora, dar și prin lor semantismul complex care este redat doar parțial prin echivalentele lor de alte origini. În diacronie, concurența dintre cele două categorii de cuvinte a dus la impunerea celor autohtone. Un exemplu atipic este *gât* care s-a generalizat în limba literară în raport cu *grumaș* (termen popular).

După origine, sinonimele sunt: autohtone, moștenite din latină, de origine necunoscută, slave, turcești, franțuzești, derivate de la baze autohtone, latinești și

slave. Cele mai multe echivalente, după cele autohtone și latinești, sunt cele de origine slavă (aceasta reprezintă și prima mare influență străină exercitată asupra românei după constituirea ei ca limbă de sine stătătoare). Cuvintele de substrat sunt bine reprezentate și ca baze de derivare, ele dând naștere numeroaselor derivate primare și secundare, substantivale, adjectivale și verbale care se află în uzul limbii contemporane. Contextele comparate de noi în lucrarea de față provin din traduceri realizate în cele trei provincii românești Muntenia, Moldova și Transilvania, ceea ce explică circulația generală a vocabularului pe care româna l-a păstrat de la traco-daci. Un argument în plus în acest sens este și prezența acestor cuvinte în dialectele sud-dunărene. Toate trăsăturile amintite conduc la concluzia că avem de-a face cu termeni importanți, cu o poziție solidă în limba română (veche și contemporană) scrisă și vorbită pe întreg teritoriul locuit de români (la nordul și la sudul Dunării), al căror semantism foarte expresiv și cuprinzător le-a conferit întâietate atât în raport cu lexicul latinesc moștenit, cât și cu elementele împrumutate în diferite momente ale istoriei limbii noastre.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință:

- ARSENIE = Arsenie de la Bisericiani (ms., cca 1650), ap. DA.
- B1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca scriptură ale cei veachi și ale cei nouo leage toate*, București, 1988.
- B1938 = *Biblia adică dumnezeiasca scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după texte originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1938.
- B1988 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- COR. = Diaconul Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, București, Ed. Academiei Române, 1976.
- CV = *Codicele Voronețean*, București, Ed. Minerva, 1981.
- DA = *Dicționarul limbii române*, A-B: 1913; C: 1940; F-I: 1934.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Ed. Academiei, 1998.
- DLR = *Dicționarul limbii române*. Serie nouă. M: 1965-1968; P: 1972-1984; S: 1986-1994; Ț: 1994; D: 2005; V: 2008.
- DOS. = Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, Iași, 1974.
- EV. = Diaconul Coresi, [Carte cu învățătură (1581)]. [Titlul original: *Cartea ce se cheamă Evanghelie cu învățătură...*]. Publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici. Vol. I. Textul. București, Atelierele Grafice Socec & Comp., 1914. (Comisia Istorică a României).
- NT = *Noul Testament*. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan mitropolitul Transilvaniei. Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988.
- PO = *Palia de la Orăștie 1581-1582*, București, Ed. Academiei Române, 1968.
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki [cca 1500-1510]*, București, Ed. Academiei Române, 2005.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește, [1573-1578]*. Edițiune critică de I. A. Candrea, București, Socec et. Comp., 1916.
- TETR. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi*, Brașov, 1560-1561, comparat cu *Evangheliarul lui Radu de la Mănăstirea*, 1574, București, Ed. Academiei Române, 1963.

B. Literatură secundară

- Boerescu 2011: Pârvu Boerescu, *Dificultăți ale etimologiei limbii române: ABUR*, în „Limba Română”, LX, 2011, nr. 2, București, p. 193-229.
- Brâncuș 1983: Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Brâncuș 1985: Grigore Brâncuș, *Cercetări asupra fonului traco-dac al limbii române*, București, Institutul Român de Tracologie, 1985.
- Hasdeu: I–II: 1887; III: 1893: B. Petriceicu-Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și populare românilor*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș. București, Minerva. I-III: 1972-1976.
- ILR 1969: *Istoria limbii române*, București, Editura Academiei R.S.R., II: 1969.
- Ionescu 1985: Adriana Ionescu, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea*, București, TUB, 1985.
- Philippide 1927: Al. Philippide, *Originea românilor*, Iași, Tipografia „Viața Românească” S. A., II: 1927.
- Rosetti 1964: Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, ed. a IV-a, București, I: 1964.
- Russu 1970: I. I. Russu, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, București, 1970.
- Russu 1981: I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981.

PERIOADA «TEXTELEOR RELIGIOASE» DIN ACTIVITATEA LUI NICOLAE SPĂȚARUL

ZAMFIRA MIHAIL

Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române

zmbhai2006@yahoo.com

Résumé. Les découvertes et les attributions du XX^e siècle présentent actuellement un legs volumineux dans les quatre langues que Nicolae le Spathaire a utilisées pour écrire (le grec, le latin, le roumain, le russe); il écrivit en roumain jusqu'en 1671 seulement. Son œuvre en roumain marque tant la réception de l'un des textes fondamentaux du christianisme (*l'Ancien Testament*) et d'autres écrits théologiques, de la dogmatiques ou de la morale, *Carte cu multe întrebări...*, *Mântuirea păcătoșilor (Amartolon Sotiria)*, *Apologia împăratului bizantin Ioan Cantacuzino*, que des histoires universelles telle celle de Hérodote ou du récemment attribué *Cronograf*. Nicolae le Spathaire ne s'est pas soucié, en général, d'authentifier la paternité de ses œuvres par des annotations, des dédicaces ou de les personnaliser dans d'autres formes. Dans la plupart des cas, c'est aux copistes que nous devons de savoir que Nicolae (Cîrnul) ou le Spathaire, Nikolaj (Gavrilovič ou Spafarij) est l'auteur de la traduction ou de l'ouvrage respectif. L'absence des manuscrits holographes impose que l'analyse de la langue roumaine de ses écrits se fasse par l'intermédiaire des copies plus ou moins révisées par les copistes qui ont pourtant reconnu sa paternité (quelque fois la mentionnant explicitement). Sa calligraphie cursive (heureusement préservée dans quelques documents originaux) nous la trouvons dans le texte roumain de certaines prières et du recueil des prières qu'il écrivait pour ses amis dont il avait fait don à G. Stiernhielm à Stockholm en 1666 et respectivement à Thomas Smith en 1669 à Constantinople. Le Spathaire se serait impliqué dans la vie culturelle roumaine, en tant que connaisseur du grec ancien, dès 1655, lorsque, jeune homme âgé de 18-19 ans, revenu des études suivies à la Grande École de la Patriarchie de Constantinople, il aurait traduit pour le Métropolitain Gheorghe de Moldavie un recueil de textes byzantins. La traduction en roumain de certains textes religieux très importants a continué jusqu'en 1671, avec passion et persévérance, dans un rythme alerte si l'on prend en considération le nombre de textes et leurs dimensions. Il est à supposer que le Spathaire ait entrepris la traduction en roumain des écrits religieux, stimulé par le climat (qui régnait à Constantinople et, probablement, en Moldavie aussi) créé par une élite dont les discussions tournaient autour des problèmes théologiques et par les milieux savants qui prisaient un exercice mental consistant en dialogues imaginés (questions et réponses). Tout le monde débattait des sujets religieux. Nicolae le Spathaire était un écrivain orthodoxe par excellence.

Mots-clés: Nicolae le Spathaire, écrits en roumain, écrits religieux.

Un proiect generos gândit și în desfășurare la Iași, „Monumenta linguae Dacoromanorum”, care include pe coloane distincte textele Bibliei din 1688 și ale Vechiului Testament din mss. Cluj 45 și BAR 4389 (MLD), ne reunește din nou pentru recitirea scrierilor cărturarului Nicolae, fiul lui Gavril (1636 – 1708). Regândirea celor gândite de înaintași descoperă noi fațete ale scrisului și noi valențe ale identității lor, poate contribui cu completări și corectări ale opiniilor anterioare.

Cunoașterea operei sale nu depinde de momentele „festive”, dar unele *noduri* ale timpului sunt, totuși, momente în care atenția lumii academice se focalizează pe anume personalități, pentru a adânci cunoașterea lor atât în consens cu prezentul istoric, cât și (sau mai ales) în acord cu înaintarea cunoașterii științifice a ceea ce ei reprezintă pentru istorie.

Istoria literaturii române nu cunoaște, deocamdată, scrierile în limba română ale lui Nicolae Spătarul în versiune autografă. Analiza textului și a limbii (române) folosite de el se face prin intermediul copiilor transmise mai mult sau mai puțin remaniate de către copiii care i-au recunoscut paternitatea (menționând-o de mai multe ori explicit). Doar însemnări și texte de rugăciuni au fost scrise *proprio manu*. Datorită situației neobișnuite în care s-a păstrat opera sa în limba română, un cărturar de notorietate și valoarea sa beneficiază atât de târziu de editarea critică a unor scrieri, dintre care unele recent descoperite.

Cărturarul Nicolae din Moldova în timpul vieții s-a identificat sau a fost denumit cu numele Spătarul. Identitatea, se știe, o exprimăm, și în scris, prin iscălitură. Iscăliturile sale cunoscute, în scrierile de tinerețe, sunt în limba greacă. În 1669, în codexul de 4 foi (8 pagini) cu rugăciuni alcătuit de el și dăruit capelanului Thomas Smith la Constantinopol, după dedicație consemnează data înmânării cadoului și își menționează numele întreg, în text. Identitatea sa a fost formulată și în română și latină. După 1671, a scris în limbile rusă¹, greacă și latină și s-a iscălit în rusă. El nu s-a îngrijit, în genere, să-și autentifice paternitatea manuscriselor. În majoritatea cazurilor, copiii, editorii, diferite personalități europene sunt cei care au transmis tradiția că (în ordine cronologică, cu denominativul:) Niculae / Nicolae Cârnel sau Spadario, Spathari, Spăt.[arul] sau Nicolai Gavrilovici, Spafarij este autorul textului la care se face referirea. Dovada caligrafiei sale cursive se păstrează în puține acte (Belobrova 1981) și în micul codex din 1669 (Mihail 1996).

Implicarea tânărului Nicolae în activități culturale românești este atestată din 1655, pe când tânărul de 18–19 ani, întors de la studiile urmate la Marea Școală a Patriarhiei de la Constantinopol, și-a folosit cunoștințele bogate în limba și scrisul bizantin pentru a traduce în limba română la început texte de cancelarie sau hagiografice. Atestarea povestirii despre *Minunea icoanei Maicii Domnului* atribuită

¹ Atestările din scrierile sale fac parte din bibliografia de bază a Dicționarului limbii ruse din sec. al XVII-lea: *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII v.*, Moscova, „Nauka”, 23 vol., 1975–1996.

mitropolitului Gheorghe, din „1723”² contribuie la înțelegerea reputației de care s-a bucurat de la întoarcerea sa de la Constantinopol și care i-a premers, apoi, de-a lungul vieții. Ca grămatic a transpus, în anii următori, în limba română scrieri religioase foarte importante și într-un ritm alert.

La 10 ianuarie 1661, Nicolae Spătarul terminase de tradus (cu adaptări) *Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, [a Sf. Atanasie], după cum consemnează însemnarea din singurul manuscris identificat până acum (ms. 494 BAR, f. 269^r–281^v), o copie de la sfârșitul sec. al XVII-lea.³

Descoperirea și identificarea de către N.A. Ursu, în 1999 (Ursu 1999: 11), a unei alte traduceri necunoscute a lui Nicolae Spătarul: *Apologia împăratului bizantin Ioan Cantacuzino* în ms. rom. 91 de la Arhivele Naționale Iași, editată recent (Ioan Cantacuzino 2010), deschide noi perspective pentru exegeza traducerilor din prima tinerețe ale lui Nicolae, cu atât mai mult cu cât N.A. Ursu a presupus, argumentat, că traducerea a fost făcută înainte de 1661 (Ursu 2003: 342–353).

Cele patru apologii ale împăratului Ioan Cantacuzino (1292 – 1383) sunt răspunsuri: *Aicea sunt răspunsuri creștinești pre rând pentru Domnul Hristos*⁴ la problemele dintr-o scrisoare *care a scris persul către Melenti* (106 f.) completate cu *patru orații* (f. 107– 160). Răspunsurile sunt lămuriri dogmatice, similare celor formulate de Sf. Atanasie. Expunerea apologetică a lui Ioan Cantacuzino este o pledoarie pentru apărarea Ortodoxiei, ca și răspunsurile Patriarhului Atanasie al Alexandriei. Deși aparținând unor scriitori din epoci diferite, argumentele pentru apărarea principiilor credinței creștine sunt similare, conforme principiilor statuate la Sinoadele ecumenice.

O altă traducere în limba română, scrierea de educație morală creștină (Ursu 2003: 279) *Mântuirea păcătoșilor (Amartolon Sotiria)* a călugărului cretan Agapie Landos, aflată tot în ms.rom. 494 de la BAR, conține o referire a copistului că traducătorul (cel puțin al unei părți din cele trei ale lucrării) a fost Nicolae Cârnul. N.A. Ursu consideră că Niculae a tradus integral lucrarea, realizată „mai curând în Moldova înainte de 1659” (Ursu 2003: 339), el admitând și posibilitatea traducerii cărții „fie la Constantinopol, între anii 1661-1664 sau mai târziu până în 1678”. Liviu Onu atribuie lui Niculae doar traducerea părții a III-a a lucrării, din ms. BAR

² Argumentele istoricului Ștefan Gorovei pledează pentru „paternitatea Spătarului asupra traducerii și compilării unor documente bizantine aflate la mănăstirea Neamțului privitoare la unele fapte din istoria Mitropoliei Moldovei” (Gorovei 1985; Gorovei 2003).

³ P.V. Haneș a realizat o ediție, în 1962 (Haneș 1962), în care a reprodus textul din ms. 494 BAR. Prezentarea anterioară a manuscrisului a fost făcută de C.C. Giurescu (Giurescu 1927). Într-un nou context, cu identificarea surselor și comentarii bogate, Virgil Căndea, un exeget rafinat, folosind o metodologie interdisciplinară și informația referitoare la cultura umanistă a epocii, editează din nou lucrarea (Căndea 1979: 89–105). Traducerea din nou a textului, cu retipărirea critică a variantei Spătarului și a unei alte retraduceri datorată monahilor Gherontie și Grigorie, a fost realizată de Traian S. Diaconescu (Diaconescu 1997: 66–155).

⁴ „Probabil explicația traducătorului român”, comentează editoarea (Cantacuzino 2010: 129).

494 (f. 191^v–281^v), la Constantinopol, în anii 1661 – 1664 (Onu 2002. Cf. și Mareș 1979).

Traducerile, succesive, ale unor lucrări din aceeași sferă tematică religioasă sunt martorele unei continuități de preocupări, ale pasiunii pentru transpunerea dintr-o limbă în alta ca transfer de informație personalizată, acceptată în comunicarea cotidiană și în cea, mult mai restrictivă, a comunicării principiilor esențiale ale teologiei. Nicolae, ca persoană, se vedește din prima tinerețe un pasionat, un om al dăruirii totale pentru cunoaștere, cu o curiozitate nesfârșită pentru cele ale spiritului, cu putere de autodepășire și o mare capacitate de temeritate intelectuală. De la primele încercări de condei se poate deduce că opțiunea lui se îndreaptă spre colocvii și arguția argumentației. *Întrebările și răspunsurile* îl avantajau prin proiecția virtuală a unui interlocutor avizat, care trebuie convins de adevărurile formulate de cel care răspunde sau, prin demonstrație savantă, la schimbarea propriilor păreri, de multe ori stereotipuri, și la acceptarea tezelor veridice.

Varianta lucrării *Întrebări și răspunsuri* tradusă de el a fost atribuită Sf. Atanasie (anii 293-373), patriarh al Alexandriei. În text se menționează că este „tălmăcită de Nicolae Spăt.[arul] de pre limba grecească pre limba noastră proastă rumânească” și data încheierii traducerii. Lucrarea se caracterizează printr-o tratare liberă a traducerii care, alături de reproduceri literale, are paragrafe de adaptări și interpolări de texte proprii (Dragomir 2006), sau fragmente din alte contexte (Mareș 1989), tehnică pe care Nicolae Spătarul o va folosi în majoritatea alcătuirilor sale, cu deosebire în cele redactate în limba rusă⁵.

Carte cu multe întrebări este construită pe principiul narativ al răspunsurilor la întrebări, procedeu literar folosit atât de literatura didactică, cât și de cea catehetică, începând din antichitatea târzie, și foarte răspândit și în literatura veche românească încă din secolul al XVI-lea⁶, frecvent în lucrări pentru activitate catehetică și pentru lectură în chilie.

Tânărul Nicolae se vedește atras de această categorie de scrieri, cu care era familiarizat din școală. Printre cărțile pe care le va fi avut la îndemână în limba română sunt tipăriturile românești de la Iași și este de presupus că a cunoscut și cartea *Șapte taine a besearecii, Iași, 1644*, „alcătuită în manieră catehetică prin întrebări și răspunsuri despre sf. Taine” (*Șapte taine*: 36). Și alte scrieri ale literaturii monahale erau construite cu aceeași tehnică.

⁵ De consultat studiul foarte detaliat al M. A. Momina, *Atlas Sinensis i Opisane Kitaja Nikolaja Špafarija*, «Revue des études sud-est européennes», XLV, 2007, p. 261–278, care compară integral textele celor două scrieri, stabilind ceea ce a tradus, cât a prelucrat și ce a introdus personal Spătarul în redactarea relatării sale comandate de țar.

⁶ Cf. *Crestomație literară română veche* (coord. I.C. Chișimia, Stela Toma), vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, înregistrează referiri la texte de acest tip. Prima carte românească tipărită de Coresi (15 sept.1559–3 mai 1560) este *Întrebare creștinească*, un catehism al cărui titlu explică „maniera de prezentare: întrebare și răspuns” care, după opinia unor cercetători, ar fi reprodus Catehismul imprimat la Sibiu în 1544 (p. 62–64). Tot acolo, vezi și p. 101, 191, 202, 203 206, 226. Vezi și Velculescu 1989 și Velculescu 2000-2001).

Tânărul grămătic prelungea, prin traducerea sa, spiritul de emulație de la școala constantinopolitană. El contribuia cu noile texte în limba română ale lui Atanasie și ale lui Ioan Cantacuzino la cunoașterea normelor dogmatice și morale ortodoxe, pentru a apăra principiile ortodoxiei de reproșurile eterodocșilor, acțiune întreprinsă de Sinodul de la Iași din 1642. În lucrările sale transpare dorința de etalare a erudiției, prin completările introduse.

Alături de cele 20 de întrebări de lămuriri dogmatice, *cu răspunsuri despre Sfânta Treime, despre dumnezeirea lui Hristos ș.a. (cu exemplificarea întrupării Fiului lui Dumnezeu fără stricăciune, precum trece raza soarelui prin sticlă și cu vestita imagine a creării mărgăritarului, precum fulgerul „care intră în ochii pânei - scoicii și luminându-i, îi face mărgăritariu” (perlă), cu răspunsurile despre mântuire noastră* (Diaconescu 1997: 116), în partea a doua, *Către Arbonte*, care însumează 12 răspunsuri, dezbateră se face pe marginea întrebării (de la a 3-a la a 12-a): *Când, de unde și cum se făcură îngerii?* (Diaconescu 1997: 138 ș.u.).

Ne-am oprit asupra răspunsurilor din această lucrare pentru că, peste mulți ani, avem dovezi că Nicolae Spătarul a folosit informația din textul tradus de el. În Rusia, în noiembrie 1671, Nicolae Spătarul a fost atras într-o discuție despre teologia ortodoxă de către personalitățile pe atunci influente la Moscova: Paisie Ligaridis, mitropolit de Gaza, Epifanie Slavinețki și Simion Polocki (reprezentatul iezuiților în Rusia), o convorbire, „de verificare” o considerăm noi, prin care acești „localnici” doreau să cunoască opiniile cărturarului recomandat de patriarhia Ierusalimului, cu care niciunul dintre cei trei nu era în acea perioadă în bune relații. În relatarea evenimentului într-un manuscris identificat (în 1970) de I.F. Golubev în Arhivele de Stat din Kalinin (în nordul Rusiei)⁷ sunt reproduse, în limba rusă, problemele discutate. La unele dintre subiectele discuției Nicolae a răspuns folosindu-se de argumentele din cele două cărți traduse de el anterior; el a intervenit cu mai multe completări citând opiniile lui „Dionisie cel sfânt” și ale Apostolului Pavel și a citat din „răspunsuri către Antioh” (Golubev 1971: 55) pe care le întâlnim și în *Cartea cu multe întrebări*, în partea a doua, *Către Arbonte* (subl. n.). De asemenea, problematica din această lucrare a contribuit la înmulțirea informației pe care a folosit-o ulterior în propria sa contribuție, *Enchiridion sive Stella Orientalia Occidentali splendens*.

În traductologie, perspectiva asupra opțiunilor traducătorului luminează, precum biografia, în cazul autorului, aspecte ale operei rezultate. La prezumtiva întrebare referitoare la motivul pentru care Nicolae Spătarul a tradus ceea ce a tradus, înainte de a ne referi la alte traduceri în limba română vom aminti că în perioada moscovită, deși atribuțiile sale se încadrau în efectuarea unor traduceri comandate de țar, cercetările au scos la iveală că Nicolae Spafarij nu numai că alcătua prefețe proprii pentru unele dintre scrierile comandate, fără a avea permisiunea, obligatorie,

⁷ I.F. Golubev, *Vstretchia Simeona Polockogo, Epifanija Slavineckogo i Paisia Ligarida s Nikolaem Spafariem i ich beseda*, în „Trudy otdela drevnerusskoj literatury”, vyp. 26, Leningrad, 1971, p. 294–301. Traducerea noastră, cu note și explicații, se află sub tipar.

dar a și tradus, „pe cont propriu”, cum s-ar spune, mai multe scrieri, a căror difuzare a avut altă traiectorie decât exemplarele multiplicare la Posolskij Prikaz (Departamentul solilor). În 1698, când Gh. Kastriota vine la Moscova cu cereri din partea lui Constantin Brâncoveanu, Spătarul îi oferă, prietenește, o traducere recentă de a sa, la fel cum a dăruit și atâtea alte manuscrise, ceea ce dovedește că se simțea „proprietar” al traducerilor sale.

Aceste considerente ne determină să presupunem că inițiativa traducerii în limba română a lucrării *Carte cu multe întrebări*, ca și a scrierilor lui Ioan Cantacuzino, îi aparține. În această perspectivă, având în vedere cu deosebire *Cartea cu multe întrebări*, noi opinăm că Nicolae a tradus și din pasiune, pentru propria sa plăcere.

Manuscrisul *Cărții cu multe întrebări* considerăm că a fost destinat mediului monahal, în care a și rămas, pentru că varianta târzie care a fost identificată (păstrată acum la BAR, ms. rom. 494) este o copie de la sfârșitul secolului al XVII-lea găsită „la desființatul schit Tisa Silvestri, de unde [manuscrisul] a fost adus în com. Odobești, jud. Bacău” (*În sec. al XIX-lea, n.n.*) — însemnarea lui Grigore Crețu pe coperta interioară) (Ștrempel 1978: 126). Prin urmare, ea a fost păstrată mai mult de 200 de ani de către monahi care au citit-o, dar nu au multiplicat-o. Aceasta ar putea explica de ce traducerea lui Nicolae se păstrează doar într-o copie (BAR ms.rom. 494). Alte două retraduceri ulterioare ale *Întrebărilor bogoslovești* ale Sf. Atanasie (sau atribuite lui) au fost tipărite, în 1741 la București și în 1803 la Iași, traducătorii necunoscând textul lui Nicolae.

În cazul celor patru orații și patru apologii ale lui Ioan Cantacuzino, „este posibil ca traducerea să fi fost făcută, la fel ca și cele mai multe traduceri ale sale, în urma unei comenzi, venită eventual din partea unui membru al familiei Cantacuzinilor, ramura moldovenească” (Cantacuzino 2010: XXIII), presupune editoarea. Este adevărat că, în acest caz, însemnările adevărate că manuscrisul a circulat în mediul cancelariei domnești de la Iași, în perioada în care Nicolae era grămătic. Și, din câte se cunosc, Mitropolii Moldovei Ghedeon, ca și Sava de mai târziu, nu au lăsat mărturie de implicare culturală.

Însă, cu toate că Nicolae a fost permanent în preajma curților domnești, noi luăm în considerație și adâncim cercetările mai ales asupra legăturilor sale de până la 1671 cu oamenii Bisericii, unii dintre ei foști colegi de la școala constantinopolitană. Dintre personalitățile cu care s-a intersectat de-a lungul vieții, monahul Dosithei Notara, cu doar cinci ani mai tânăr, i-a fost dintre cei mai apropiați. Dosithei a devenit, la doar 28 de ani, în 1669, Patriarh al Ierusalimului, și a contribuit la noul curs al vieții Spătarului, recomandându-l în 1670 Țarului Alexei Mihailovici. Primul drum al lui Dosithei în Moldova avusese loc în aprilie 1664 (Elian 2003: 166 și nota 103) și se poate presupune că el va fi adus manuscrisul lui Nicolae al *Vechiului Testament* în limba română de la Constantinopol la Iași. Dar și alte fețe bisericesti i-au fost aproape lui Nicolae.

În anii 1645-1660 Patriarh al Ierusalimului a fost Paisie, fost egumen al mănăstirii Galata, care veghease asupra tinerilor spudei veniți din țările române la Școala Patriarhiei din Constantinopol și Nicolae îi fusese în preajmă. Iar Sediul

Metocului Sf. Mormânt de la Ierusalim de la Constantinopol era (și a continuat să fie până în anii '40 ai secolului trecut) un așezământ care adăpostea un tezaur inestimabil de cultură românească.

În perioada petrecută în Țara Românească (în 1659 Nicolae însoțește [prima dată] pe Gheorghe Ghica, numit Domn, și este ridicat de acesta la rangul de Mare Spătar) ar trebui să avem în vedere că Mitropolit al Ungrovlahiei era Ștefan (Olar 2010: 137–182). Acesta revenise și a condus Biserica în anii 1655-1668, pe care o înzestrase înainte cu câteva cărți de cult ale căror rânduielei tipiconale erau în limba română: *Pogribania preoților mireni și a diaconilor* (1650); *Mistirio sau Sacrament sau Taine 2 între 7, Botezul și Sfântul Mir*, tradus chiar de către mitropolit (1651) și *Târnosania* (1652), slujba sfințirii unei biserici. De la acest Mitropolit se păstrează și două manuscrise de *Slujebnice* (Liturgiere arhieresti)⁸ de la mijlocul sec. al XVII-lea, în slavonește, dar în care atât tipicul, cât și multe rugăciuni sunt redată în limba română. De aceea, considerăm că și Mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei, prin inițiativa sa de folosire a limbii române în textul fundamental al cultului ortodox – *Liturghierul* – va fi contribuit la hotărârea ulterioară a lui Nicolae Spătarul de a traduce Vechiul Testament în limba română. La Târgoviște Spătarul va fi auzit la liturghia din Catedrala mitropolitană *Crezul (Simbolul credinței)* și *Tatăl nostru*, care se rosteau în limba română. Și, mai ales, va fi fost la curent cu discuțiile din palatul mitropolitan, dintr-o perioadă anterioară, între reprezentanții ortodoxiei grecești, slave, și ai celei românești, în probleme de dogmă⁹.

Este de presupus că unele traduceri au fost întreprinse de Nicolae Spătarul stimulat de acea atmosferă (pe care o cunoscuse la Constantinopol și pe care, probabil, a reîntâlnit-o în Țările Române), în care elita avea ca subiecte de discuție probleme teologice sau exersarea minții cu dialoguri imaginate (întrebări și răspunsuri) care constituiau o preocupare a cercurilor savante. Subiectele religioase erau pe buzele tuturor, asemenea celor politice de mai târziu (Mihail 1982: 270). Întrebări își puneau cu toții, teologii dădeau doar răspunsurile, deși mintea iscoditoare și raționamentul sofistic complicau foarte mult demonstrația unor aspecte de fapt nedemonstrabile, ci doar imaginabile.

Mai avem în vedere că Nicolae, până la adolescență, a crescut în mediul ecclesial riguros din insula Halki și apoi a fost celibatar (s-a căsătorit abia în ultimul deceniu al vieții sale). Astfel am putea înțelege de ce destinatarul („cîitorul țintă”) a fost, virtual, cîitorul din mediul monahal.

Lucrarea *Mântuirea păcătoșilor (Amartolon Sotiria)* a călugărului cretan Agapie Landos, identificată și ea drept traducere a lui Nicolae Spătarul abia în 1986

⁸ BAR ms. rom. 1790 și Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, ms.rom. 1216 (Velculescu et alii: 2010).

⁹ Arsenie Suchanov descrie cearta cu grecii asupra credinței, patru asemenea confruntări purtate la masă la mitropolitul Ștefan (mai-iunie 1650), la care participaseră Gavril Vlassios (fostul profesor al Spătarului), Mitropolitul grec Meletie al Proilavului și Pantaleon Ligaridis (Olar 2010, 144–145).

(anterior, în 1978 a fost atribuită lui Dosoftei), este considerată de N. A. Ursu ca fiind realizată de Nicolae în Moldova, înainte de 1659, el admițând și posibilitatea traducerii cărții „fie la Constantinopol, între anii 1661-1664 sau mai târziu până în 1678, fie mai curând în Moldova, înainte de 1659” (Ursu 2003: 339). Liviu Onu consideră doar partea a III-a a lucrării (copia din ms. BAR 494, f. 191^v–281^v), singura carte tradusă de Nicolae Spătarul, la Constantinopol, în anii 1661 – 1664 (Onu 2002. Cf. și Mareș 1979: 253–265).

Considerăm că această traducere a avut drept cititor țintă pe monahii aplecați asupra scrierilor morale și hagiografice. Majoritatea manuscriselor dintre cele 120 de copii identificate de către Liviu Onu au fost multiplicare în mănăstirile românești și destinate cititorilor călugări. De exemplu, unul din cele mai vechi manuscrise cu această scriere, din 1691, ms.rom. 1284 BAR, un miscelaneu alcătuit de Selevestru ermonah, de la sfânta mănăstire de la Hârlău, are în primele 128 f. *Amartolon sotiriia*, apoi *Cuvinte ale unor Părinți*.

Nicolae Spătarul și-a ales, în majoritatea cazurilor, lucrările pe care a dorit să le traducă și nu executa „la comandă” traduceri, deoarece preocupările sale, evident, depășeau cu mult pe cele ale unui cărturar limitat la această ocupație. Și, în funcția oficială de traducător la Departamentul solilor de la Moscova, el era cel care le propunea superiorilor săi textele din literatura occidentală pe care apoi le traducea oficial, „la porunca țarului”. Dacă traducerea ar fi fost comandată, ar fi fost normal ca ele să fie păstrate de comanditar sau, în buna tradiție, să fie menționat și numele comanditarului în însemnarea traducătorului, așa după cum se proceda de obicei. Cu deosebire lucrările sale în limba română de până la 1671 par să rezulte din propriile opțiuni. Majoritatea au fost păstrate în mediul ecleziastic, mai bine zis, monahal. Traducerile lui Nicolae erau lucrări destinate „lecturii”.

Asupra inițiativei traducerii *Vechiului Testament* și analiza aprofundată a tuturor aspectelor referitoare la împrejurările traducerii se pronunță specialiștii consacrați cu devoțiune acestei munci (MLD 1988-2012). Noi am trecut în revistă celelalte traduceri dinainte de 1671, ce-i sunt atribuite.

Profilul lui Nicolae Spătarul, vorbitor nativ al limbii române, se îmbogățește prin cele trei autografe prin care, în împrejurări diferite, consemnează unele rugăciuni în limba română. În 1664 la Stetin, în codicele lui Antonie de Moldovița, adaugă propriile rugăciuni pentru fostul domnitor Gheorghe Ștefan. Lui G. Stiernhielm îi transmite, în 1666, textul unui *Tatăl Nostru* (Oratio Dominica = OD), dar există numai textul din prefața *Bibliei*, Stockholm, 1671, nu și autograful. În 1666, pe când se afla la Stockholm, el i-a dat lui G. Stiernhielm un OD cu caractere latine, pe care acesta l-a reprodus apoi în introducerea *De linguarum Origine* din ediția sa a traducerii *Bibliei* gotice: *D. N. Jesu Christi SS. Evangelia Ab Ulfila Gothorum in Moesia Episcopo Circa Annum a Nato Christo CCCLX. Ex Graeco Gothice translata, nunc cum Parallelis Versionibus, Sveo-Gothicâ, Norraenâ, seu Islandicâ, et vulgata edita*, Stockholm, 1671. E. Coseriu a stabilit, în urma unei analize minuțioase filologice, că Nicolae Spătarul este cel care a furnizat acest text. La rândul nostru, transcriind varianta cu caractere grecești a OD din manuscrisul autograf dăruit de Nicolae Spătarul lui Thomas

Smith, în 1669, am adus noi argumente că el însuși a echivalat OD în limba română cu caractere latine, pentru învățatul suedez, și nu i l-a dictat acestuia, așa cum au presupus unii exegeți (Mihail 1995).

Și în codicele trilingv din 1669, scris în două alfabete, chirilic și grecesc, înmănat „pentru eterna amintire a prieteniei celui foarte savant între ierei, kir Thoma[s] Smit[h]” (trad.n.), Nicolae Spătarul se vedește un ortodox practicant deoarece îi scrie, din memorie – după cum am demonstrat (Mihail 1995: 206–226) – *Tatăl Nostru*¹⁰ și *Crezul*, alăturând începuturi ale rugăciunii zilnice a credinciosului ca și prochimenul (versete din psalmi) de la sărbătorile mari, o adevărată cârtică de rugăciuni *in nuce*. La argumentele noastre din 1995 adăugăm constatarea că textul rugăciunii *Tatăl Nostru* scris de Nicolai în 1669 este identic cu textul furnizat în 1593 de Luca Stroici și publicat, cu litere latine, de St. Sarnicki, la Cracovia, în 1694 (cu diferențe explicabile datorită transmiterii orale a textului; atragem, însă, atenția asupra expresiei *Facă-se voia Ta* [ca și în variantele actuale], în comparație cu *Fie voia Ta*, în variantele cunoscute din epocă.). Formulările erau preluate din practica bisericii ortodoxe române și reprezintă o dovadă că folosirea limbii române în biserica românească era pe cale de a se generaliza definitiv.

Din 1655 până în 1671, scrierile lui Nicolae Spătarul în limba română (la care se adaugă *Enchiridion*, în greacă și latină) au fost integral religioase. Alcătuirea răspunsului la întrebarea lui Simeon Arnauld referitoare la *transsubstantione Corporis Domini*, traducerea *Vechiului Testament*, a *Cărții cu multe întrebări și Mântuirea păcătoșilor (Amartolon Sotiria)*, a *Orațiilor și Apologiilor* lui Ioan Cantacuzino, ca și alcătuirea unui mic codex de rugăciuni pentru Gheorghe Ștefan și a unui alt codex pentru capelanul Thomas Smith sunt tot atâtea mărturii că el era îmbibat de problemele pe care le studiasse la Constantinopol, cărora le adăugase, pe parcurs, informația din lecturile sale de orientări foarte diferite. Până la plecarea în Rusia, în 1671, Nicolae Spătarul a fost un scriitor ortodox laic. Considerăm că această perioadă din activitatea sa poate fi numită „a textelor religioase”, cu completarea că a tradus, în aceeași perioadă, probabil, și scrierile istorice: *Cronograful* și *Istoriile* lui Herodot.

Bibliografie

- Belobrova 1981: O. A. Belobrova, *Ob avtografach Nikolaja Spafarija*, in „Trudy Otdela Drevnej Russkoj Literatury”, 1981, t. 36, p. 259–265.
- Biblia 1688: *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage*, toate care s-au tâlmăcit duple limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului creștin și luminatului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod și cu îndemnarea dumnealui, Costandin Brâncoveanu, Marele Logofăt[...]. Tipăritu-s-au întâiu în scaunul Mitropoliei Bucureștilor, în vremea păstoriei Preasfințitului părinte Chir Theodosie, mitropolitul țării și exarhu laturilor. Și pentru cea de obște priință s-au

¹⁰ Este incorectă expresia „[rugăciuni] traduse de Nicolae Spătarul”, pentru că ele erau folosite în cultul ortodox nu numai în sec. al XVII-lea, ci și în sec. al XVI-lea.

- dăruit neamului rumânesc, la anul de la facerea lumii, 7197, iară de la spăsenia lumii, 1688, în luna lui noiembrie în 10 zile. / Și ediția din 1988: *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- Cantacuzino 2010: Ioan Cantacuzino, *Patru apologii pentru religia creștină și Patru orații*, ediție critică, studiu introductiv, notă asupra ediției, note și comentarii, glosar de Eugenia Dima, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010.
- Cândea 1979: Virgil Căndea, *Rățiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.
- Crestomație literară. Crestomație literară română veche*, coord. I. C. Chițimia, Stela Toma, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.
- Diaconescu 1997: Traian S. Diaconescu, *Nicolae Spătarul Milescu, Manual sau Steana Orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Editura Institutul European, Iași, 1997, p. 66–155.
- Dragomir 2007a: Mioara Dragomir, *Nicolae Milescu Spătarul – maniera de traducere a Cărții cu multe întrebări foarte de folos...*, în *Limbaje și comunicare IX*, Suceava, Editura Universității, 2007, p. 382–388.
- Dragomir 2007b: Mioara Dragomir, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.
- Elian 2003: Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe (de la întemeiere până la 1800)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 77, 1959, p. 904–935, articol retipărit în Al. Elian, *Bișanțul, Biserica și Cultura românească*, ed. Vasile V. Muntean, Editura Trinitas, Iași, 2003, p.141–180.
- Giurescu 1927: C. C. Giurescu, *Nicolae Milescu Spătarul. Contribuțiuni la opera sa literară*, București, 1927, „Memoriile Secțiunii Istorice a Academiei Române”, Seria a III-a, t.VII și Extras, p. 21–24.
- Golubev 1971: I. F. Golubev, *Vstretchia Simeona Polockogo, Epifanija Slavineckogo i Paisia Ligarida s Nikolaem Spafariem i ich beseda*, în „Trudy ot dela drevnerusskoj literatury”, vyp. 26, Leningrad, 1971, p. 294–301 (traducerea noastră, cu note și explicații, sub tipar).
- Gorovei 1985a: Șt. S. Gorovei, *Un episod din „recuperarea” Bișanțului: prima „operă” a spătarului Nicolae Milescu*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie ‘A. D. Xenopol’, Iași”, XXII, 1985, nr. 2, p. 441–461.
- Gorovei 1985b: Șt. S. Gorovei, *Precizări necesare*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie ‘A. D. Xenopol’, Iași”, XXII, 1985, nr. 2, p. 805-806.
- Gorovei 2003: Șt. S. Gorovei, *Între istoria reală și imaginar. Acțiuni politice și culturale în veacul XV/III*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003.
- Haneș 1962: P. V. Haneș, *Un tricentenar Milescu: Cartea cu întrebări (1661–1961)*, în „Glasul Bisericii”, 21, 1962, nr. 1-2, p. 80–91.
- Herodot 1984: Herodot, *Istorie*, ediție îngrijită de Liviu Onu și Lucia Șapcaliu, prefață, studiu filologic, note și glosar de Liviu Onu, Editura Minerva, București, 1984.
- Mareș 1979: Al. Mareș, *În legătură cu o traducere românească a lui Nicolae Milescu*, în „Limba Română”, XXVIII, 1979, nr. 3, p. 253–265.
- Mareș 1989: Al. Mareș, *«Interpolarea» din Cartea cu multe întrebări a lui Nicolae Spătarul (Milescu). O chestiune de paternitate*, în „Studii și cercetări lingvistice”, 1989, nr. 2, p. 145–158.

- Matei 2008: Ion Matei, *Reprezentanții diplomați (capucebăi) ai Țării Românești la Poarta otomană*, Ediție îngrijită de Naghi Pienaru și Tudor Teoteoi, București, Editura Academiei Române, 2008.
- Mihail 1980: Zamfira Mihail, *Nicolae Milescu, le Spathaire – un „encyclopédiste” roumain du XVIII^e siècle*, „Revue des études sud-est européennes”, XVIII, 1980, n^o 2, p. 265–286.
- Mihail 1995: Zamfira Mihail, *Exercices philologiques de Nicolae Milescu (1669): le Codex des prières offert à Thomas Smith*, în „Anuarul Institutului de Istorie ‘A. D. Xenopol’, Iași”, XXXII, 1995, p. 206–226.
- Mihail 2009: Zamfira Mihail, *Nicolae le Spathaire Milescu à travers ses manuscrits*, Editura Academiei Române, București, 2009.
- Mihăescu 2006: Doru Mihăescu, *Cronografele românești*, București, Editura Academiei Române, 2006.
- MLD 1988–2012: *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988; Pars II, *Exodus*, Iași, 1991; Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993; Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994; Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997; Pars XI, *Liber Psalmorum*, Iași, 2000; Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004; Pars VII, *Regum I, Regum II*, Iași, 2008; Pars IX, *I–II Paralipomenon*, Iași, 2011; Pars X₂, *Job*, Iași, 2012; Pars XII, *Josephus ad Machabaeos*, Iași, 2012.
- Momina 2007: M. A. Momina, *Atlas Sinensis i Opisane Kıtaja Nikolaja Spafarija*, «Revue des études sud-est européennes», XLV, 2007, 1–4, p. 261–278.
- Olar 2010: Victor Olar, *Mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei (1648-1653; 1655-1668)*, în Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Victor Olar, *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, Editura Paideia, București, 2010, p. 137–182.
- Onu 2002: Liviu Onu, *Tradiția manuscrisă a unei sinteze europene la români în secolele al XVII-lea și al XIX-lea. Mântuirea păcătoșilor (Amartolon Sotiria)*, ed. Gh.Chivu, Editura Academiei Române, București, 2002.
- Șapte taine: *Șapte taine a beserecii, Iași, 1644*, ediție critică, notă asupra ediției și studiu filologic-lingvistic de Iulia Mazilu. Cuvânt înainte de Eugen Munteanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.
- Ștrempel 1978: G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, vol. I–IV, 1978–1992.
- Ursu 1999: N. A. Ursu, *Încă o traducere necunoscută a lui Nicolae Spătarul (Milescu): Apologie contra lui Mahomed a împăratului bizantin Ioan Cantacuzino*, în „Cronica”, XXXIV, 1999, nr. 9, p. 11.
- Ursu 2003: N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Editura Cronica, Iași, 2003, p. 342–353.
- Velculescu 1989: Cătălina Velculescu, *Documentar istorico-literar. Variante românești ale „pildei mărgăritarului”*, în „Memoriile Secției de Filologie și Literatură”, Academia Română, seria IV, tom XI, 1989, p. 27–28, 38.
- Velculescu 2000–2001: Cătălina Velculescu, *Fragen und Antworten*, în „Synthesis”, XXVII–XXVIII, 2000–2001, 89–92 (comunicare Göttingen), în extenso în *Texte nitate, texte regăsite*, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2002, p.45–72.
- Velculescu et alii 2010: Cătălina Velculescu, Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Victor Olar, *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, Editura Paideia, București, 2010.

SOME EXEGETICAL ASPECTS OF THE OLD TESTAMENT LECTIONS IN THE ORTHODOX CHURCH

ALEXANDRU MIHĂILĂ

*University of Bucharest
almihaila@gmail.com*

Abstract: In dieser Arbeit wird versucht, einige exegetische Aspekte der biblischen Lesungen im orthodoxen Kult zu entwerfen, wobei als Fallstudie die alttestamentlichen Lektionen im *Prophetologion* untersucht worden waren. Neben dem in der selektiven Lesungen der alttestamentlichen Stellen festgestellten moralischen Grundsatz, werden die folgenden exegetischen Prinzipien in den Lesungen des *Prophetologion* an der größten Fest der Kirche, Ostern, herausgefunden: (1) Allegorie; (2) Typologie; (3) Exemplifizierung; (4) Rekontextualisierung; (5) Prophezeiung.

Keywords: Prophetologion, Paroimiarion, Orthodox exegesis, biblical hermeneutics.

1. INTRODUCTION

In this paper I try to outline some exegetical aspects of the biblical lections in the Orthodox cult, taking as a case study the corpus of Old Testament readings found in *Prophetologion*. The *Prophetologion* or *Paroimiarion* is an extinct liturgical book of the Orthodox Church that appeared in the 8th century in Constantinople.

Together with the *Evangelary* (*Εὐαγγέλιον*) (Patras 1997) and the *Apostolos*, *Prophetologion* is a Byzantine lectionary. It seems that the three lectionaries were used commonly by three categories of lectors and only the poor monasteries were forced to combine the lectionaries in order to be used by a single person (the only known example is a book from the monastery Philotheou in Athos).

It is interesting that the Byzantine lectionaries contained until the 13th cent. ekphonetic notation for cantillation. According to Sysse G. Engberg, the leading expert in the field, there are 202 known manuscripts of the *Prophetologion* from the Middle Age. The critical edition (8 volumes, *Prophetologium* 1939-1970; 1980-1981) is based on two 11th century manuscripts from Venice and Oxford.

After the Ottoman conquest of Byzantium, the *Prophetologion* began to fall into oblivion, being absorbed into other liturgical books (*Triodion*, *Pentekostarion* and *Menaia*), while the *Evangelary* and the *Apostolos* survived until now.

In the Romanian ecclesiastical culture the *Prophetologion* circulated in the 17th century: the first Romanian manuscript translation, dated before 1612-1613 (Pavel 2011: 143-144; Andronic 2010) and not in 1569, as assumed by the editor Vasile

Oltean, was discovered in the library of St. Nicholas Orthodox Church of Brasov. The first printing was prepared by St Dositheos (Dosoſtei), Metropolitan of Moldavia (PARIMII 2012), who translated the *Prophetologion* in 1683 from Slavonic or Byzantine sources (Ungureanu 2011: 282).

The *Prophetologion* includes also New Testament lections, but I shall limit my discussion to the Old Testament lections which make up the main part of the corpus.

2. THE TEXT AND THE CANON OF THE OT IN THE *PROPHETOLOGION*

The first question important for the exegesis is which biblical text is used by the *Prophetologion*, because the Old Testament consists of a variety of textual traditions (the Masoretic Text, Septuagint, Samaritan Pentateuch etc.).

Many theologians and scholars such as Ioan Ică jr., Cristian Bădiliță or Mogens Müller consider the Septuagint as the official version of the Orthodox Church, the only one legitimate in this tradition or the first Bible of the Church. I think we can test this affirmation analyzing the biblical text quoted by the *Prophetologion*, the book of Daniel being an appropriate touchstone. In a Psalter from 10-11 cent. AD (Barberini gr. 285), Dan. 3:57 sqq. is offered in two versions: *κατὰ τὸν ἁγιοπολίτην*, i.e. according to the Jerusalem tradition that represents the Theodotion version and *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστήν*, i.e. according to the Hagia Sophia tradition in Constantinople, the Septuagint (Hanke 2002: 143-144). The *Prophetologion* chose for the reading of Dan. 3:1-88 (the last one of the Vesper of Holy Saturday) the Theodotion version of the Jerusalem tradition. In fact, Theodotion was generally preferred for the book of Daniel in the Church of the 4th century (St. Jerome, *Preface in Daniel*) (Swete 1900: 46-47).

A second example could be found in Isaiah 9:5, a passage read at the Nativity Vigil. In the Masoretic Text it says: “For a child is born to us, a son is given to us; upon his shoulder dominion rests. His name is Wonder-Counselor, God-Hero, Father-Forever, Prince of Peace”, but the Septuagint has a different end: “and his name is called the Messenger of great counsel: for I will bring peace upon the princes, and health to him”. The *Prophetologion* has a mixed reading, a combination of the Hebrew Text and the Septuagint, already attested in Codex Alexandrinus in the 5th century or in a 7th century addition of the Codex Sinaiticus (following the Lucian edition) (LXX GÖTTINGEN 14: 156).

The conclusion? The *Prophetologion* follows not only the Septuagint, but a modified version of Septuagint and in the case of the book of Daniel a completely different version.

The canon list of the OT books quoted in *Prophetologion* is also very significant. As commonly known, there is a contradiction in the Orthodox Churches regarding the position of the so-called “Deutero-canonical books” (*anaginoskomena*). The ecclesiastical canons of the synods and church fathers of the Orthodox Church are

inconsequent. In 1672 a Jerusalem synod affirms the canonicity of the *anaginoskomena*, supporting the Confession of Dositheus, Patriarch of Constantinople, and refuting the confession of Cyril Lukaris. But the Russian Church during the Tsar Peter the Great, under Protestant influence, excluded the *anaginoskomena* from the canon (Jugie 1907a; Jugie 1907b; Jugie 1907c; Jugie 1907d).

What is the panoply of the OT books used by the *Prophetologion*? It quoted frequently from the book of Wisdom and once from the book of Baruch, without making any difference between those books and the canonical ones.

So, if we take into account the textual profile of the Old Testament proposed by the *Prophetologion*, we must affirm for now: First: The Septuagint is not the only biblical tradition for the Old Testament. Second: The difference between canonical and non-canonical books of the OT (*anaginoskomena*) is not accepted at the liturgical level of the Orthodox Church.

3. HERMENEUTICAL PRINCIPLES IN THE *PROPHETOLOGION*

The next step of my discussion is to identify and categorize some hermeneutical principles supposed by the *Prophetologion*. At the first glance, it might seem inappropriate to do this, because the *Prophetologion* is not an exegetical work, but only a collection of biblical texts. Nevertheless one can affirm that the selection itself of the passages represents an interpretative option.

But before we begin the discussion, an observation should be made: not all of the pericopes may have direct relation to the feast and some of them may belong to the old practice of *lectio continua*. During the six weeks of Lent three books (Genesis, Isaiah and Proverbs) are read continually and during the Holy Week these readings are replaced by other three books (Exodus, Ezekiel and Job) (Dragomir 1981). But in fact in the Orthodox cult there is no proper *lectio continua*, but a selective reading (Germ. *Babnlesung*) (Reumann 1977: 117) urged by the relative length of the text and also by ethical concerns; immoral episodes are excluded (for example in Genesis the episode when Abraham presented his wife as his sister (Gen. 12), Ismael's birth, the expulsion of Hagar; in Isaiah the descriptions of women's jewelry; in Proverbs the seductive women from chapter 7). So a hermeneutical principle for the OT quotations is the *morality*: The biblical text is not self-evident, but needs a higher authoritative institution, in this case the Church, to operate a sort of selection. The Bible is not the ultimate authority, but the Church, which can put aside some unclear passages.

For the historical understanding, we can compare the *Prophetologion* with the Typikon of the Great Church of Constantinople (middle 10th cent.) (TYPYKON 1962; 1963), but especially with two Armenian lectionaries from the 9-11 centuries, which reflect the cult practice in Jerusalem in the 5th century (CAJ 121 1969; 1971; OAL 1905). I shall take into consideration the readings of the Holy Saturday, because this is a good example of hermeneutical principles used in *Prophetologion*.

4. THE EASTER VIGIL

For the Easter Vigil in the Holy Saturday, the *Prophetologion* has 15 OT readings plus a reading of the Matins/Orthros which in the Jerusalem tradition was part of the original group of readings and we can consider here together with the others. In the 5th century Jerusalem tradition, there were 12 OT readings, as attested by the Armenian Lectionaries, Georgian Lectionaries and a Georgian Lectionary of St. Sabba monastery tradition. It is interesting to observe that, similarly to the Epiphany, the readings were divided roughly into two parts, each part ending with a biblical song: the song of the Red Sea (Exod. 15) and the song of the three youths (Dan. 3).

In the Typikon of the Great Church of Constantinople, it is stipulated that all lections are to be read only if the patriarch spends more time for baptizing, otherwise if he is about to end the baptisms, readings no. 8-15 are skipped. From this note, similar to the Epiphany and Nativity Vigils, Juan Mateos considered that Easter Vigil, as Epiphany and Nativity Vigils, had basically seven readings (no. 1-7). The other seven (no. 8-15) (in the Epiphany only five) are secondary readings for the eventuality of a longer service. Mateos deemed that last reading, no. 15, part of the Liturgy, together with the Apostle and the Gospel reading (Typikon 1963: 87, n. 1).

But comparing this list of 15/16 readings with the Jerusalem tradition of 12 readings attested by the Armenian lectionaries, Mateos' reconstruction seems problematic. Why did the *Prophetologion* shrink the earlier Jerusalemite list of 12 readings to 7 readings? Even the theory about the presence of OT reading in the Liturgy (the so-called three readings theory: OT, Apostle and Gospel) is now contested (for example by Engberg 2008). The reading no. 15, the song of the three youths, is in closer connection with the reading no. 6, the song of the Red Sea. It is therefore more plausible that the earlier list was enlarged and partly modified by the Byzantine tradition. In fact the *Prophetologion* maintained only 9 readings of the earlier tradition (including Ezek. 37) and brought 7 new readings. But in time the original list of reading was minimized because the number of the catechumens diminished.

We can observe the order of the passages. There is no interest for systematization of the biblical quotations, a reality evident in the cases of great feasts, where multiple quotations are at hand. In the Holy Saturday, it would have been more adequate to group the passages according to the theme or the books from which there are extracted. Instead the passages about Passover, Exod. 12:1-11 and Josh. 5:10-15 are separated by the long text of the Jonah book. Between the resurrection of the boy accomplished by prophet Elijah (3 Kgs 17:8-24) and that by prophet Elisha (4 Kgs 4:8-37) 3 other pericopes are interposed. This allegedly chaotic juxtaposition of the biblical quotations represents in my opinion an assumed hermeneutical principle: through foreshadowing and coming back a tension is established between the prefiguration and the reality. I'll name it the

prefigurative principle. By intermingling the texts and shortcutting the natural order of the thematic pericopes a system of cross-references is formed that buttresses the unity between the prophecies and the NT fulfillments.

Now let us analyze the readings and try to categorize the exegetical procedures. The single lection of Matins is Ezek. 37, the vision about the resurrection of the dry bones. The verbs in future (vv. 12-14) suggest that the prophetic vision refers to something in the future that will happen. The *Prophetologion* identifies this moment with the resurrection of Jesus Christ, who “has become the firstfruits of those who have fallen asleep” (1 Cor. 15:20). I propose to label this understanding of the OT text as a foretelling of the events that will be fulfilled in the NT or Church period as *prophecy* or *anagogy*.

In the Jerusalem tradition, the first reading of the Easter Vigil contains the chapters 1-3 of the book of Genesis, but the *Prophetologion* limited the pericope to the first day of creation. Alexeev suggests that either Gen. 1 was the ordinary lection of the day (as Karabinov) or it describes the primeval chaos foreshadowing the death of Christ (Alexeev 2004: 108). Unfortunately I must disagree with these suggestions. Gen. 1:1-5, describing the first day of creation, has important *allegorical* connections with Christ’s resurrection: 1) the light – “God said: ‘Let there be light’”; 2) separation (*diachorizō*) of light and darkness; 3) the one day (*bemera mia*). Christ has risen in the first day of the week, as a recreation of the world (*cf.* Justin).

The second reading was initially Gen. 22, but this reading was replaced by Is. 60, probably under the influence of the increasing importance of the Paschal canon of St. John the Damascene and especially the Eirmos of the 9th ode, dedicated to Virgin Mary. Is. 60 illustrates the OT motif of the return of the Israelites to Jerusalem in connection with the pilgrimage of the nations which came with many gifts and are subdued to Israel. The text is used, just like Gen. 1, as an *event allegory*: “Be enlighten, be enlighten, o Jerusalem, for thy light is come” (v. 1) suggests the light of the resurrection. For me it seems hard to accept Alexeev’s suggestion, who followed Karabinov and Kniazeff, that Is. 60 was together with Gen. 1 the ordinary lesson of the day (Alexeev 2004: 108). We have indeed in the Good Friday Is. 52-54, but this was neither an ordinary lection. In fact the Isaiah cycle had been already finished at the end of Lent (*cf.* Is. 65:8-16 at the Sixth Hour Thursday in the Weeks of the Palms and Is. 66:10-24 at the Sixth Hour Friday in the same week).

The third reading reflects a sophisticated *Christological typology*. In Exod. 12 God commanded Moses and Aaron to prepare the Paschal lamb, which must be slaughtered during the evening twilight and whose blood must be applied on the door-posts and on the lintel of the houses to prevent the death of the firstborn children. The lamb is a *typos* of Christ (1 Cor. 5:7), whose death prevents the death of mankind for their sins. The unleavened bread prefigured the flawless Church (*cf.* 1 Cor. 5).

The fourth reading, the most extensive one, including the entire book of Jonah, provides also a *Christological typology* based on character typology and event typology. Jonah is the *typos* of Christ: as he stayed three days in the belly of the sea monster,

so Christ spent three days in Hades. The preaching to the Ninevites prefigures the spreading of the Gospel and their repentance and the salvation of the city are a spiritual model for the believers. So we can find here also a *believers' typology*.

The fifth reading, Josh. 5, is an innovation. In the Typikon of the Great Church of Constantinople the pericope is Josh. 11, the battle of Merom in the northern part of the Holy Land and the burning of Hazor. In this text Joshua (Iesous/Jesus in Greek) is the faithful follower of Moses. The same idea is stressed also in the earlier Jerusalem tradition: there the pericope of Josh. 1:1-9 functioned as a divine support and urge for Joshua to accomplish the conquest of the land, Josh. 11 of the Typikon of the Great Church being actually the fulfillment of this command. The new reading of the *Prophetologion*, Josh. 5, fits more precisely into the Easter feast: it narrates the Passover at Gilgal and the eating for the first time of the produce of the Promised Land. The reading represents therefore a *Christological typology* based upon name typology and event typology.

The sixth reading, Exod. 13-15, is an *event believers' typology* regarding the baptism. It should be kept in mind that primarily the great feasts of the Church were good opportunities for the catechumens to be baptized. The passing through the Red Sea is a *typos* of baptism (*cf.* 1 Cor. 10). The pericope begins in Exod. 13:20, an important text that mentions the presence of God in the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night. 1 Cor. 10:1-2 acclaimed that “our ancestors were all under the cloud, and all passed through the sea, and all were baptized into Moses in the cloud and in the sea”. Moses is here a *typos* of Christ. The pericope has also a hymnological character by including the song of the Red Sea.

The seventh reading, Zeph. 3, is viewed by Alexeev as a baptism pericope (Alexeev 2004: 107-108), but at a closer look we discover clear connections with the Easter feast. The text begins with the words: *διὰ τοῦτο ὑπόμεινόν με λέγει κύριος εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου* “Therefore wait for me, says the Lord, until the day of my resurrection” (Brenton translates here “until the day when I rise up for a witness”). Lord will gather on his holy mountain “a meek and lowly people” and “the remnant of Israel”. Finally Zion is called to rejoice, because the Lord has taken away the iniquities and “the Lord, the King of Israel, is in your midst”. In my opinion, the reading has nothing to do with the baptism, but with the Resurrection. The exegetical approach could be labeled *recontextualization* or *relecture*: the text is extracted from its original milieu (decontextualized) and then is relocated into a new context. The focus is upon the exact wording, which receives a new sense in the light of the new settings.

The eighth reading, 3 Kgs 17, narrates the multiplying of the meal and oil in the house of the widow of Sarepta and her son's resurrection by prophet Elijah. I would entitle this exegetical approach *exemplification*: this is not a structural analogy, but an identical case as the one celebrated in the Church feast. The Resurrection of Jesus Christ represents just the top of the gradual scale where Old Testament examples could be found. The resurrection of the widow's son understood in its

historicity functions as another example of resurrection in order to support its reality.

The ninth reading, Is. 61-62, is indeed connected with the communal baptism performed at the feast. The pericope proclaimed the status of the newly baptized symbolized by their white baptismal garment: "Let my soul rejoice in the Lord; for he has clothed me with the robe of salvation, and the garment of joy: he has put a mitre on me as on a bridegroom, and adorned me with ornaments as a bride" (Is. 61:10). This case could be understood as a believers' *recontextualization* of the cry of joy for Jerusalem.

Gen. 22, the tenth reading, offers a beautiful example of *typology*: the sacrifice of Isaac as a prefiguration of the sacrifice of Christ. The fact that Isaac bore the woods (*ta xyla*) of the offering prefigured the bearing of the cross by Jesus Christ. I already noticed that Gen. 22 was the second reading of the old Jerusalem tradition attested by the Armenian lectionaries.

The eleventh reading, Is. 61, represents in the Old Testament a resumption of the songs of the Servant of Lord in Trito-Isaiah. "The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me; he has sent me to preach glad tidings to the poor, to heal the broken in heart, to proclaim liberty to the captives, and recovery of sight to the blind". This exegetical procedure is in my opinion a Christological *recontextualization*.

The twelfth reading, the resurrection of the Shunammite's son by prophet Elisha in 4 Kgs 4, corresponds closely to the eight reading, the resurrection of the widow's son by prophet Elijah. Similarly we can find here an *exemplification*.

The thirteenth reading, Is. 63-64, is a confession of faith remembering the passing through the Red Sea and God's guidance through the wilderness. It resumes the theme of the sixth reading, being an *ecclesiastical typology*.

The fourteenth reading, Jer. 31, proclaims that the Lord will make a new covenant with the house of Israel. At the exegetical level, it is understood as the fulfillment of a *prophecy*, as shown in Heb. 8:8-12. Christ is the mediator of the New Testament (Heb. 9:15).

The fifteenth reading, Dan. 3, consists of the story about the three youths, who didn't obey king's command to worship the golden idol and therefore were cast into the hot furnace. In my opinion, Dan. 3 is a pendant of Exod. 15, a hymn that exults the victory of faith. Pharaoh from Exodus has his counterpart in king Nebuchadnezzar as diabolical characters. As the song of the Red Sea, the song of the three youths is linked to the baptism, as an event believers' typology.

5. CONCLUSION

Beside the moral principle observed in the selective reading of the Old Testament passages, I have found the following exegetical principles in the lections of the *Prophetologion* at the greatest feast of the Church, Easter: (1) allegory; (2) typology; (3) exemplification; (4) recontextualization; (5) prophecy. I differentiated

between allegory, typology and exemplification. The allegory offers a spiritual understanding of the text, going usually far beyond the text. A banal event could be read *otherwise* (*allegoreo*). The connection between the text and the spiritual sense cannot be perceived immediately and directly, the reader must contemplate the profound meaning. The typology is an analogy between two structures. While in allegory this similarity is not present, in typology the first assembly prefigures the second one. The structures need not to be identical, only to have some similarities which could be used. The **exemplification** supposed identical events that repeated in the history of salvation: other resurrections, other submersions that could be identified as baptism. In the recontextualization a passage is removed from its original context and placed into a new one. The wording takes another meaning. Finally the prophecy implies an anagogic aspects clearly stipulated by the text itself. Something that will occur is predicted with the introductory expressions such as “in those days” etc.

Bibliography

1. Primary sources

- CAJ 121 1969: Athanase Renoux (ed.), *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, I. Introduction: *Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*, *Patrologia Orientalis* 163 (35.1), Brepols, Turnhout, 1969.
- CAJ 121 1971: Athanase Renoux (ed.), *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes, *Patrologia Orientalis* 168 (36.2), Brepols, Turnhout, 1971.
- LXX GÖTTINGEN 14: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 14: *Isaias*, ed. Joseph Ziegler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- OAL 1905: *The Old Armenian Lectionary and Calendar*, in: F.C. Conybeare (ed.), *Rituale Armenorum*, Clarendon Press, Oxford, 1905, pp. 507-527.
- PARIMII 2012: Mădălina Ungureanu (ed.), *Dosoftei – Parimiile preste an, Iași, 1683*, col. Fontes Traditionis, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.
- PROPHETOLOGION: *Prophetologium*, part 1, ed. C. Höeg / G. Zuntz, Haunia, 1939-1970; part 2, ed. S. G. Engberg, Haunia, 1980-1981, *Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria* 1.
- TYPIKON 1962: Juan Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle*, vol. 1, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1962, OCA 165.
- TYPIKON 1963: Juan Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle*, vol. 2, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1963, OCA 166.

2. Secondary literature

- Alexeev 2004: Anatoly A. Alexeev, *The Old Testament Lections in Orthodox Worship*, in: Ivan Z. Dimitrov / James D.G. Dunn / Ulrich Luz / Karl-Wilhelm Niebuhr (ed.), *Das alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, *WUNT* 174, pp. 91-117.

- Andronic 2010: Mădălina Andronic, *Vasile Oltean, Primul parimiar românesc, Editura Edict, Iași, 2005* (recenzie), in „Biblicum Jassyense” 1 (2010), pp. 160-166.
- Bădiliță 2004: Cristian Bădiliță, in: Cristian Bădiliță / Francisca Băltăceanu / Monica Broșteanu / Dan Slușanschi (ed.), *Septuaginta*, vol. 1, Colegiul Noua Europă / Polirom, Iași, 2004.
- Bădiliță 2008: Cristian Bădiliță, *Glafire: Nouă studii biblice și patristice*, Polirom, Iași, 2008.
- Breck 1986: John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Saint Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1986.
- Dragomir 1981: Neculai Dragomir, *Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe*, in „Studii Teologice”, II, 33 (1981), no. 3-4, pp. 207-268.
- Engberg 1987: Sysse Gudrun Engberg, *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book*, in „Cahiers de l’Institut du Moyen-âge grec et latin” 54 (1987), pp. 39-48.
- Engberg 2003: S. G. Engberg, *Prophetologion Manuscripts in the ‘New Finds’ of St. Catherine’s at Sinai*, in „Scriptorium” 57 (2003), p. 94
- Engberg 2005: Sysse G. Engberg, *Les lectionnaires grecs*, in: Olivier Legendre / Jean-Baptiste Lebigue (coord.), *Les manuscrits liturgiques*, IRHT, Paris-Orléans, 2005 (Edilis, Actes. Séminaires et tables rondes, 9) http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/05_1.htm.
- Engberg 2008: Sysse Engberg, *Profetologion og tre-læsningsteorien. Om tilblivelsen af en liturgisk bog*, in „Patristik” 9 (2008), pp. 3-33.
- Hanke 2002: Gregor M. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel*, PhD thesis, 2002, pp. 143-144.
- Ică 2008: Ioan Ică jr., *Înapoi la Septuaginta*, in „TABOR” 1 (2008), no. 11, pp. 5-25, reprint in *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1, Deisis / Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 142-177.
- Jugie 1907a: M. Jugie, *Le canon de l’Ancien Testament dans l’Église byzantine*, in “Échos d’Orient” 10 (1907), pp. 129-135.
- Jugie 1907b: M. Jugie, *Les deutérocanoniques de l’Ancien Testament dans l’Église orthodoxe aux XVI^e et XVII^e siècles*, in “Échos d’Orient” 10 (1907), pp. 193-199.
- Jugie 1907c: M. Jugie, *Le canon de l’Ancien Testament dans l’Église russe depuis le XVIII^e siècle*, in “Échos d’Orient” 10 (1907), pp. 263-274.
- Jugie 1907d: M. Jugie, *Les deutérocanoniques dans l’Église grecque depuis le XVIII^e siècle*, in “Échos d’Orient” 10 (1907), pp. 344-357.
- Martens 2008: Peter W. Martens, *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, in *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), no. 3, pp. 283-317.
- Miller 2010: James Miller, *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?*, in: Paul Magdalino / Robert Nelson (ed.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 2010, pp. 55-76
- Müller 1996: Mogens Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, JSOTSupp 206.
- Patras 1997: David M. Patras, *The Gospel Lectionary of the Byzantine Church*, in “St Vladimir’s Theological Quarterly” 41 (1997), no. 2-3, pp. 113-140.
- Pavel 2011: Eugen Pavel, *Observații filologice și lingvistice asupra primelor Parimiiare românești*, in „Dacoromania” 16 (2011), no. 2, pp. 143-148.
- Reumann 1977: John Reumann, *A History of Lectionaries: From the Synagogue at Nazareth to Post-Vatican II*, in “Interpretation” 31 (1977), no. 2, pp. 116-130.
- Ungureanu 2011: Mădălina Ungureanu, *Dosoftei, Parimiile preste an (Iași, 1683): despre sursele fragmentelor biblice*, in „Philologica Jassyensia” 7 (2011), no. 2, pp. 269-283.

Vassiliadis 2013: Prof. Petros Vassiliadis, *The Liturgical Use of the Bible in Greek Orthodoxy: An Orthodox Critical Approach in 12 Steps*, paper delivered in an international conference on “The Present and the Future of Biblical Studies in the Orthodox and the Catholic Churches”, held in Firenze, Italy (6-7 June, 2013) (<http://auth.academia.edu/PetrosVassiliadis/Papers>).

ION GHEȚIE DESPRE *BIBLIA DE LA BUCUREȘTI* ȘI PROCESUL DE UNIFICARE A LIMBII LITERARE ROMÂNEȘTI

AURA MOCANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
albinutya@yahoo.com

Abstract: Ion Gheție (1930-2004) was a scientist, a man who devoted himself during his entire lifetime to various fields of research. His main fields of research were literary language, Romanian philology and historical dialectology. The famous philologist from Bucharest brought important contributions to the above-mentioned fields. He made many researches in the field of language, which were materialized into ample and well-documented theories. In his studies, he fought against the clichés and the myths existing in the Romanian philology by using solid arguments and by imposing new and well-documented points of view. Ion Gheție's theory about the literary Romanian language is representative of the linguistic school of Bucharest, being a point of reference in the specialty literature for many contemporary linguists and philologists. Through his studies regarding the literary Romanian language, which have been elaborated during his entire scientific activity, Ion Gheție proved an exceptional and perfect knowledge of the essential problems of the literary Romanian language's history.

Keywords: Ion Gheție, *Biblia de la București*, literary language, the unification of Romanian literary language

1. CE ȘTIM DESPRE *BIBLIA DE LA BUCUREȘTI*?

Despre *Biblia de la București* (1688) s-a scris mult, iar acest lucru este motivat dacă ne gândim că ea reprezintă pentru limba română veche cel mai important monument al acesteia. Această tipăritură realizată după jumătatea secolului al XVII-lea stă mărturie faptului că limba română veche a cunoscut și momente de maximă înflorire. Până pe la 1950, oricum în prima jumătate a secolului, filologii români erau convingși că textul integral al *Bibliei* a fost realizat de frații Radu și Șerban Greceanu. Cercetări mai noi au scos la iveală că traducătorul de fapt al *Vechiului Testament* a fost N. Milescu. Este vorba de cele două manuscrise, Ms. 45 de la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române și Ms. 4389 de la Biblioteca Academiei Române, în care „se afirmă explicit că traducătorul de fapt al *Vechiului Testament* a fost N. Milescu, care a utilizat ca text de bază versiunea grecească a *Septuagintei* (variantea aldină), într-o ediție protestantă apărută la Frankfurt în 1597, iar ca versiuni auxiliare traducerea slavonă a *Bibliei*, tipărită la Ostrog în 1581,

Vulgata latină în cel puțin două din edițiile apărute în epocă, precum și alte traduceri latinești contemporane după originalul ebraic” (Munteanu 1988: 173). Versiunea a apărut din inițiativa domnitorului muntean Șerban Cantacuzino (1640-1688). Monumentala scriere inițiată de domnitorul muntean „nu este rezultatul unei acțiuni întâmplătoare, ci un punct culminant al unei activități susținute, al unei politici culturale și religioase pe care Șerban Cantacuzino o concepe și o aplică treptat” (Angheliescu 1971: 305).

2. APRECIERI ASUPRA BIBLIEI DE LA BUCUREȘTI ÎN LITERATURA ROMÂNĂ

Monumentala tipăritură din 1688 s-a bucurat de o reală apreciere din partea cercetătorilor; pentru unii, apariția sa a constituit momentul impunerii graiului muntean la baza limbii noastre literare. Prin urmare, conform opiniei acestor cercetători, printre care îi amintim pe N. Cartojan, G. Călinescu, N. Iorga, Al. Rosetti, limba română literară s-a constituit pe baza *Bibliei de la București*, în a două jumătate a secolului al XVII-lea. Această teorie a cunoscut o largă difuzare în literatura de specialitate, iar „opinia că *Biblia de la București* a exercitat o acțiune determinantă în procesul de impunere a graiului muntean ca bază a limbii literare a cunoscut o largă răspândire datorită cărților școlare apărute înaintea ultimului război mondial, care au popularizat-o” (Gheție 1972: 54). Tipăritura de la București a reprezentat un moment important atât pentru dezvoltarea limbii române, cât și pentru viața spirituală a tuturor românilor. Transpunerea în limba poporului a cuvântului lui Dumnezeu a reprezentat un pas înainte pentru ridicarea culturii românești pe o treaptă superioară.

3. CE NE SPUNE ION GHEȚIE DESPRE BIBLIA DE LA BUCUREȘTI?

Biblia de la București a ocupat un loc important în cercetarea științifică a lui Ion Gheție. Opiniile sale, sensibil diferite de ale înaintașilor au fost expuse în numeroase articole și în monumentala lucrare *Baza dialectală a românei literare* (1975).

O ipoteză legată de influența *Bibliei de la București* asupra limbii române literare este cea care susține că de numele *Bibliei de la București* sunt legate două procese fundamentale: stabilirea bazei limbii literare române și procesul de unificare a acesteia. Al. Rosetti este unul dintre cei care au susținut această idee. Din punctul de vedere al autorului amintit, bazele limbii române literare au fost puse de tipăriturile lui Coresi. Mai mult, procesul de unificare lingvistică a luat sfârșit prin apariția *Bibliei de la București* (1688), care „desăvârșește impunerea graiului muntean ca limbă literară” (Rosetti 1942: 78-81). Departea de a fi adeptul acestei idei, în formularea teoriei sale, Ion Gheție a plecat de la contextul lingvistic al epocii în care a fost scrisă *Biblia*. La mijlocul secolului al XVII-lea și la începutul celui următor, textele elaborate în Muntenia reflectă, precizează autorul, „o puternică influență a limbii vorbite asupra normelor variantei literare”, iar „această acțiune a limbii vorbite

asupra celei scrise e în creștere la început, apoi, de la un anumit nivel, coboară brusc (sau aproape brusc) spre punctul de plecare. Situația este comparabilă cu cea pe care o vom întâlni în scrierile din Moldova, în care se revine, după încheierea activității lui Dosoftei, la vechile norme statornicite în *Cazania* lui Varlaam. Punctul culminant al acestei îndrumări spre limba vorbită îl constituie, în Muntenia, *Biblia de la București*” (Gheție 1975: 338). Cu răbdarea unui filolog autentic, Ion Gheție a supus limba *Bibliei de la București* unui examen lingvistic minuțios: „O privire, fie și superficială, asupra impunătoarei tipărituri bucureștene din 1688 ne arată, fără nici o greutate, că teoria expusă mai sus și devenită în cursul anilor aproape oficială este contrazisă în mod constant de-a lungul lucrării. Într-adevăr, *Biblia de la București* e departe de a oferi un model de grai muntenesc literar, prezentând numeroase particularități care contravin normelor tradiționale ale scrierilor muntenești, așa cum fuseseră fixate în tipăriturile coresiene, și se îndepărtează totodată de normele unice supradialectale ale românei literare, cristalizate definitiv în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea” (Gheție 1972: 54-55). O serie de particularități nemuntenești descoperite în textul *Bibliei* (atât fonetice, cât și lexicale), îl determină pe Ion Gheție să respingă ideea conform căreia *Biblia de la București* ar fi piatra de temelie a limbii române literare: „analiza atentă a *Bibliei* a demonstrat că pe lângă stratul muntenesc, precumăpănit, textul din 1688 este împânzit de un contingent important de elemente de origine moldovenească. Ele se întâlnesc la fiecare pas, împrejurare care ne împiedică să vedem în *Biblia lui Șerban Cantacuzino* un model de grai muntean și, cu atât mai puțin, instrumentul decisiv care ar fi impus acest grai ca bază a limbii române literare” (în Chivu/Georgescu/Gheție 2000: 93). Ion Gheție spune că examinarea atentă a limbii acestui text a scos la lumină o serie de fapte lingvistice de tip nordic, care nu pot fi explicate prin raportare la graiurile muntenești, dintre care le amintește pe următoarele: „trezirea lui *e* medial aton la *i*: *hainile, neputride*, durificarea labialelor (*să clișască, curvăsc*, rostirea dură a lui *s*, *ș*, *ț*: *aușând, să împărășască, să lipsască*, palatalizarea lui *f* în stadiul *h*: *berestenlui, biarale*, durificarea lui *ș*, *j*: *deșărtul, j+o, u* latin apare redat prin *ğ*: *batgiocurește, giurământ*, *e>ă* în *blăstămul, Dumnăzănu, o>u* în *cuconi*. În morfologie apare articolul posesiv *a* invariabil: *saptele Iosiei și a mărireii lui*, iar în lexic forme precum: *omăt, sudalmă, suduitoriu* etc” (Gheție 2000: 93). Nediftongarea lui *i* la *ii* în pluralul *mîni* e o altă dovadă de necontestat, pentru Ion Gheție, că textul *Bibliei* a suferit o influență din partea graiurilor nordice: „pare puțin probabil ca în pl. lui *mîna* forma nediftongată (*mîni*) să se fi menținut în Muntenia până la sfârșitul secolului al XVII-lea, dacă avem în vedere faptul că *mîni* apare foarte răspândit în Muntenia încă din secolul al XVI-lea și că, îndată după 1688, pluralul *mîni* redevine general în texte. Oricum pl. *mîni* contravine normei tradiționale a scrierilor muntenești” (Gheție 1972: 56). Filologul bucureștean s-a întrebat, pe bună dreptate, cum se explică prezența acestor forme de tip nordic în textul muntenesc. Situația este cu atât mai dificilă, cu cât „ele apar în *Noul Testament*, iar aici în locuri unde tipăritura din 1648 [*Noul Testament de la Bălgrad*] nu le menționează” (Gheție 1988: 502). Un prim răspuns îl formulează referindu-se la geneza acestei tipărituri. Este îndeobște admis, astăzi, că alcătuitoarii *Bibliei* au pus la

contribuție varianta *Vechiului Testament* a moldoveanului Milescu. Dar cel mai important rol al împeștișării textului muntean cu elemente moldovenești au avut-o tipograful muntean care au lucrat la imprimarea textului, iar unul dintre ei este „Mitrofan, «diortositorul», «marele meșter al tiparelor», fugit în Muntenia din fața prigoanei lui Constantin Cantemir [...]. În Muntenia, întâi la București, apoi la Buzău, unde va fi numit episcop, el va desfășura o bogată activitate tipografică. Acest «nou Coresi», cum îl numește Iorga, va supraveghea, între altele, tipărirea *Bibliei* din 1688, a *Mărgăritarelor* din 1691 și, după ce se așază în scaunul episcopesc al Buzăului, a *Mineelor* din 1698” (Gheție 1972: 64). Nu poate fi vorba, apreciază Ion Gheție „de improbabilă lor dorință de a realiza un fel de *koiné* din fuziunea elementelor muntenești și moldovenești de limbă, al cărei legislator ar fi fost Mitrofan, deoarece amestecul e dezordonat și dictat de întâmplare, nu de o voință fermă de a sistematiza, unificând în tipare omogene. Avem însă dreptul de a vorbi de un anumit prestigiu de care ajunsese să se bucure scrisul literar moldovenesc în urma apariției cărților lui Dosoftei, care precedă, cronologic, tipăriturile muntenești și le întrec, până la 1688, în importanță” (Gheție 1975: 341). Opinia că *Biblia de la București* ar fi impus, după unii filologi, graiul muntean la baza limbii române literare ar trebuie părăsită, după părerea lui Ion Gheție. Elementele de origine moldovenească prezente în textul muntean stau mărturie că textul *Bibliei* nu a putut impune graiul muntean la temelie limbii române literare și nici nu a desăvârșit procesul de unificare al acesteia. Astfel, Ion Gheție a susținut, cu argumente lingvistice și istorice, că *Biblia* lui Șerban Cantacuzino, nu a putut fi piatra de temelie a limbii române literare: „analiza atentă a *Bibliei* a demonstrat că pe lângă stratul munteanesc, precumpănitor, textul din 1688 este împânzit de un contingent important de elemente de origine moldovenească. Ele se întâlnesc la fiecare pas, împrejurare care ne împiedică să vedem în *Biblia* lui Șerban Cantacuzino un model de grai muntean și, cu atât mai puțin, instrumentul decisiv care ar fi impus acest grai ca bază a limbii române literare” (în Chivu/Georgescu/Gheție 2000: 93). Așadar, crede Ion Gheție, „*Biblia* lui Șerban Cantacuzino, fiind împeștișată de moldovenisme, n-a putut desăvârși statornicia graiului muntean ca bază a limbii literare. Dimpotrivă, tipărirea din 1688 reprezintă punctul culminant al influenței graiului moldovean asupra limbii în Țara Românească în secolul al XVII-lea. Acceptarea graiului muntean ca normă a românei literare trebuie să se fi produs la o dată ulterioară anului 1700” (*ibidem*: 94). Dacă textele lui Coresi nu au putut conduce la unificare lingvistică și nici *Biblia de la București* nu a putut desăvârși acest proces, atunci „nu ne mai rămâne, așadar, să căutăm momentul realizării unei limbi bisericesti unitare decât în secolul al XVIII-lea, adică într-o epocă practic necunoscută a istoriei limbii române literare, pe care cercetarea lingvistică mai veche și mai nouă a atins-o, întotdeauna sporadic și superficial” (Gheție 1971: 115). După o cercetare atentă a textelor religioase (*Liturgia, Evanghelia, Octoiubul, Pentecostarul*) din Muntenia, Moldova și Transilvania, provenite din perioada 1715-1780, Ion Gheție a concluzionat că „în jurul anului 1750, diferențele de ordin regional din textele religioase tipărite în cele trei țări românești au fost abolite, prin acceptarea normei

literare muntene în cărțile moldovenești și ardelenesti” (Gheție 1971: 115). Cu alte cuvinte, se poate afirma că „după 1750 și până spre 1780, graiul muntenesc, așa cum fusese fixat în cărțile bisericești, s-a impus drept unică normă literară în textele de cult tipărite, adică în acele lucrări în care producțiile spirituale erau îmbrăcate în haina cea mai aleasă și, într-un anumit sens, cea mai solemnă, destinată unei largi răspândiri, a cuvântului tipărit” (Gheție 2000: 196). Un rol important în muntenizarea limbii literare l-a avut naționalizarea serviciului divin, petrecută la sfârșitul secolului al XVII-lea și în primele decenii ale celui următor. Acest lucru a determinat traducerea cărților de slujbă în românește, iar în condițiile în care tipografia mitropoliei Ardealului nu mai lucra din 1702 și cea din Iași își manifesta sporadic activitatea, opera aceasta a fost dusă la capăt de Antim Ivireanul și Damaschin Râmnicenul. Astfel, între 1720 și 1750, în toate provinciile românești, cartea bisericească muntenească pătrunsese până în cele mai ascunse locuri. După 1750, tipografiile din Blaj și din Iași își reiau activitatea, dar sunt silite să reproducă ceea ce era deja tipărit, adică lucrările muntenești. În 1747 se tipărește la Iași *Liturghierul* de la București fără nicio modificare, „fiind foarte clar, deși nu putem dovedi, că gestul moldovenilor se explică prin dorința de a avea o limbă bisericească comună cu a muntenilor, nu numai în fond, ci și în formă” (în Chivu/Georgescu/Gheție 2000: 196). La Blaj, deși mulți dintre cărturari erau de altă credință, căci îmbrățișaseră catolicismul, au adoptat textul și norma cărților ortodoxe, iar unificarea lingvistică nu poate fi pusă pe seama tipografilor, ci este rezultat al voinței oamenilor de carte, în frunte cu P. P. Aaron.

Cu toate acestea, importanța *Bibliei de la București* pentru dezvoltarea limbii române nu poate fi contestată și nici Ion Gheție nu o neagă, doar că pentru filologul bucureștean, această tipăritură „reprezintă punctul culminant al influenței graiului moldovean asupra limbii scrise în Muntenia în secolul al XVII-lea” (Gheție: 1972: 61). Poate este bine să amintim că Ion Gheție a respins teoria lui N. A. Ursu conform căreia Dosoftei a fost „coautor” al *Bibliei*. Din punctul de vedere al filologului ieșean, Ms. 45 ar reprezenta revizia făcută de Dosoftei traducerii lui Milescu (Ursu: 1976: 4-6). Or, Ion Gheție respinge acest punct de vedere, pentru că, apreciază el, nu este bazat pe dovezi sigure.

4. CONCLUZII

La capătul celor afirmate, se impune să formulăm și câteva concluzii. Deși Ion Gheție are destule puncte comune cu doctrina științifică a lui Al. Rosetti, în problema raportului dintre Biblia de la 1688 și limba română literară el formulează un alt punct de vedere. Monumentala tipăritură a domnitorului munten nu putea sta ca baza a limbii române literare, și cu atât mai mult să impună procesul de unificare al acesteia, pentru că în textul ei pot fi identificate destule elemente specifice graiurilor nordice. Prezența acestor elemente s-ar datora, în primul rând, versiunii principale care constituie sursa Vechiului Testament din Biblia de la 1688, și anume versiunea lui Nicolae Milescu. Subscriem și apreciem că această teorie este

pertinentă, mai ales că este confirmată cu dovezi istorice și lingvistice. Teoria lui Ion Gheție a fost acceptată în filologia românească, iar astăzi datele despre baza limbii române literare și despre procesul de unificare al acesteia sunt altele.

Bibliografie

- Angheliescu 1971: Mircea Angheliescu, *Note la Biblia din 1688*, în „Limba română”, Anul XX (1971), nr. 3, p. 305-308.
- Chivu/Georgescu/Gheție 2000: *Contribuții la istoria limbii române literare. Secolul al XVII-lea (1688-1780)*, Cluj, Clusium, 2000.
- Gheție 1971: Ion Gheție, *Contribuții la problema unificării limbii române literare. Momentul 1750*, în „Limba română”, Anul XX (1971), nr. 2, p. 113-124.
- Gheție 1972: *Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare*, în *Studii de limbă română literară și filologie*, vol. II, București, Editura Academiei, 1972, p. 53-66.
- Gheție 1975: *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei, 1975.
- Gheție 1988: *Biblia de la București în lumina unor cercetări mai vechi și mai noi*, în „Limba română”, Anul XXXVII (1988), nr. 6, p. 497-503.
- Munteanu 1988: Eugen Munteanu, *Biblia de la București (1688) și manuscrisele contemporane*, în „Dacoromania”, nr. 7, 1988, p. 173-194.
- Rosetti 1942: Al. Rosetti, *Istoria limbii române. Noțiuni generale*, București, Editura Ziarului Universul, 1942.
- Ursu 1976: N. A. Ursu, *Dosoftei necunoscut*, în „Cronica”, XI, nr. 6, 1976, p. 4-6.

CÂTEVA ASPECTE PRIVITOARE LA SINTAXA PROPOZIȚIEI ÎN MS. 45, CEA DINTĂI VERSIUNE ROMÂNEASCĂ A VECHIULUI TESTAMENT, EFECTUATĂ DE NICOLAE MILESCU SPĂTARUL

LUCIA-GABRIELA MUNTEANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
luciagabrielamunteanu@botmail.com

Abstract: Ms. 45 from the Library of the local branch of the Romanian Academy in Cluj-Napoca contains the first integral Romanian translation of the Old Testament, produced by Nicolae Milescu Spatarul in Constantinople between 1661-1664. Milescu's work drew on the 1597 Septuagint Frankfurt edition. The text is of chief importance in Romania's cultural history, illustrating the 17th century local idiomatical context, as well as representing a distinct textual model within the country's biblical tradition. The secondary-type literalism (the source-text itself is a translation, notwithstanding its attributes of sacrality) led the scholar to an outstandingly creative linguistic endeavour, emphasized by the use of loanwords, calques and other internal means of producing linguistic innovation. Furthermore, Milescu created, via imitation, a „new” Romanian syntax, one that was of a highly erudite facture, often artificial, and for the first time using figurative syntactic constructions imbued with pragmatic, rhetoric and aesthetic functions. Below we aim to present some of these syntactic mechanisms, part of which are no longer in active use, all reflecting the character of the Romanian biblical language in a time when it presented itself as a functional stylistic variant.

Keywords: Nicolae Milescu, Septuagint, syntactic level, Eugen Coseriu.

PRELIMINARIILE TEORETICE

1. CE ESTE MS. 45?

Ms. 45 reprezintă prima traducere integrală a *Vechiului Testament*, făcută de cărturarul Nicolae Milescu Spătarul (Drăgoi 1979; Munteanu 2012) la Constantinople, între anii 1661-1664, folosind ca text-sursă ediția *Septuagintei* de la Frankfurt (1597); protograful milescian nu este păstrat sau nu este încă descoperit. Textul MS. 45 reprezintă versiunea revizuită de un alt cărturar care a respectat sursele Spătarului. Revizorul textului lui Milescu (Dosoștei) arată că acesta a mai folosit și „izvodul slovenesc”, adică *Biblia* slavonă tipărită la Ostrog, în Ucraina, în 1595, două ediții diferite ale *Vulgătei*, precum și „alt izvod letenescu, ce au fost scos de curându den limba jidovască”. Textul lui Milescu, revizuit, a stat la baza primei

versiuni românești biblice integrale, tipărite la București în 1688, sub coordonarea principelui țării, Șerban Cantacuzino.

Așadar, acest text este unul foarte important în istoria culturală, semnificativ pentru „contextul idiomatic” (Coșeriu 2009: 225) al aceluși moment, delimitabil și comparabil cu celelalte din șirul variantelor textuale biblice românești și relevant pentru modul cum acest text re-crează prin sine însuși un „univers de discurs”, ca parte a unui „sistem universal de semnificații” (*Ibidem*: 228), cărui să-i aparțină.

2. VALOAREA EPISTEMOLOGICĂ A MS. 45

Din perspectiva științei filologice, acest manuscris oferă mai multe posibilități de cercetare:

– Editarea textului într-o ediție critică, ale cărei direcții și compartimente să aducă un plus de valoare epistemologică, în comparație cu alte asemenea lucrări; de pildă, am în vedere aplicarea unor principii superioare de transcriere interpretativă a textului chirilic în alfabet latin și redactarea unor analize filologice asupra foneticii, lexicului, morfologiei și sintaxei manuscrisului, alături de observații privind lingvistica discursului, contextualizată transferului traductologic din limba greacă în limba română.

– Ediția ca atare pune în circulație un monument de limbă literară veche, într-una din variantele sale stilistice primare, și facilitează continuarea cercetărilor de gramatică istorică, lingvistică structural-funcțională, lingvistică discursivă. Un text rămas cvasi-necunoscut până la proxima sa ediție critică face posibile demersuri hermeneutice diverse, orientate din perspectiva intergralismului lingvistic.

– MS. 45 conține elemente lexicale inedite care vor oferi material de cercetare lexicologilor și lexicografilor. Printr-un demers analitic-comparativ orientat spre alte versiuni istorice ale *Vechiului Testament*, raportate, ca texte-țintă, la textele-sursă, se poate adânci și continua cercetarea contactelor lingvistice ale limbii române cu limbi de cultură superioare, manifestate în procesul complex al traducerii: prin împrumuturi de sens, calcări lexicale, structuri sintactice imitate, limba română se constituie într-un idiom cult „apt pentru comunicarea scrisă a unor conținuturi noționale complexe” (Munteanu 2008a: 18). Acestui efort de traducere i se datorează o limbă română reinnoită, îmbogățită prin „construcții frazeologice, locuțiuni, expresii și sintagme, structuri stilistice precum construcții participiale și gerunziale, unele perifraze temporale, unele perifraze pasive, construcții relative, modificări în regimul causal sau în spectrul semantic al unor prepoziții, lărgirea funcționalității unor conjuncții și modificări în semantismul categorial al unor verbe” (*Ibidem*).

Textul biblic, sub forma unor variante succesive de „hipotexte” ale hipertextului care este, prin excelență, Sfânta Scriptură, constituie un material lingvistic încă insuficient explorat ca reper fundamental al evoluției ulterioare a limbii naționale.

3. MS. 45. CA DISCURS: NIVELUL SINTACTIC

3. 1. SINTAXA FUNCȚIONALĂ CA PARADIGMATICĂ A SEMNIFICAȚIEI GRAMATICALE

Denumirea de „sintaxa funcțională ca paradigmatică a semnificației gramaticale” îi aparține lingvistului Eugen Coșeriu (Coșeriu 1989: 5-46 și Coșeriu 1994: 65-82). Principiile sintaxei funcționale coșeriene pot fi sintetizate, *grosso modo*, prin câteva enunțuri:

– Între lexic și gramatică există o interdependență, în sensul că vocabularul are o parte orientată spre funcțiuni gramaticale și o parte gramaticalizată; orientarea lexicului spre funcțiuni gramaticale se face printr-o semnificație de graniță, numită semnificatul categorial. În limbă există cel mult patru asemenea semnificate categoriale de bază: substantiv, verb, adjectiv și adverb. Gramatica pătrunde în lexic prin formarea cuvintelor. Pe lângă semnificatul categorial există și semnificatul instrumental, acele morfeme care introduc lexemele într-o categorie gramaticală și conferă o anumită funcțiune gramaticală.

– Prin combinarea semnificatelor lexicale, categoriale și instrumentale se naște semnificatul structural sau sintactic sau gramatical propriu-zis.

– La nivelul enunțului, Eugen Coșeriu mai deosebește un semnificat ontic, adică acea valoare de existență pe care o desemnează propoziția, ca fiind afirmativ, negativ, interogativ, optativ și imperativ.

– Planurile gramaticale posibile într-o limbă sunt: monem, cuvânt, grup de cuvinte, clauză, frază, text.

– Există patru proprietăți universale ale straturilor de structurare gramaticală: supraordonarea sau hipertaxa, subordonarea sau hipotaxa, coordonarea sau parataxa și substituția sau antitaxa.

– „Numai gramatica funcțională corespunde prin definiție (adică prin însăși natura sa) gramaticii reale, sistemului gramatical al fiecărei limbi, sistem pe care își propune nu să-l construiască arbitrar (sau să-l «simuleze»), ci să-l descopere și să-l expliciteze: să-l descrie în realitatea lui obiectivă” (Coșeriu 1989: 43, trad. rom. de Emma Tămâianu, în „Dacoromania”, serie nouă, I, 1994-1995, Cluj Napoca, p. 29-68).

3. 2. MS. 45 - DISCURS CREAT PRIN PROCESUL TRADUCERII

Comentând efortul traductologic efectuat de umanistul spaniol Juan Luis Vivès pe marginea Sfintei Scripturi, lingvistul Eugen Coșeriu afirmă că „no debería emitir ningún juicio personal y debería, más bien, dejar al lector la interpretación, mediante una traducción literal” (Coșeriu 1977: 98). Pentru profesorul de la Tübingen, limba și semnificațiile ei „nu sunt obiectul traducerii, ci mai degrabă instrumentul său. Scopul traducerii nu este acela de a realiza identitatea semnificațiilor în textele limbii sursă și cele din textele limbii țintă [...], ci mai degrabă pentru a exprima aceeași desemnare și același sens cu ajutorul altor semnificații” (Coșeriu 2009: 315).

Problema acesta este mai complicată însă în cazul traducerii textului biblic, pentru că traducătorul trebuie, pe de o parte, să echivaleze în limba țintă chiar misterul revelat prin Cuvânt și, pe de altă parte, să respecte tradiția idiomatică a variantei anterioare care „a câștigat” cea mai mare autoritate.

În micul său tratat de lingvistică a textului (Coșeriu 2013: 79), savantul de origine română afirmă că „traducătorul Bibliei, Hieronymus, scrie prietenului său de studiu, Pammachius, o scrisoare în care explică și își justifică tipul demersului efectuat în traducerea Bibliei, anume că la traducerea textelor nebiblice – căci în Sfânta Scriptură topica însăși ar fi o taină – nu a tradus cuvânt cu cuvânt, ci fidel sensului.” Problema este discutată și în studiul *Science de la traduction et grammaire contrastive* (Coșeriu 1991: 29-40); între aceste două teorii, cea a traducerii și cea a gramaticii contrastive, există strânse legături, pentru că actul traducerii confruntă gramatica limbii sursă cu cea a limbii țintă. Nu se traduc propriu-zis cuvinte, ci texte construite prin cuvinte. Care este conținutul acestui text, se întreabă Eugeniu Coșeriu. Reluând ideile Sfântului Ieronim și ale lui Vivès, el subliniază componentele importante ale textului: *dictio* (felul sau maniera de a spune, prin cuvintele și construcțiile care semnifică în limba de origine), *sensus* (conținutul textului, numit de Coșeriu *desemnare* și *sens*) și *verba* (conținutul lingvistic sau *semnificatul*). Prin construirea acestui cadru teoretic de pornire, profesorul de la Tübingen afirmă că teoria traducerii se include în teoria limbii, căci traducerea nu are o natură diferită față de activitatea de a vorbi în general, ea fiind un tip particular al activității discursive, cu aceeași complexitate pe care o implică vorbirea însăși.

Într-un cadru mai larg, distincțiile coșeriene (Coșeriu 1997: 21) se referă la următoarele probleme:

- a) obiectul și instrumentul traducerii;
- b) conținutul limbii și conținutul textului;
- c) limba și folosirea limbii;
- d) transpunere și versiune.

Încercăm să aplicăm aceste patru distincții la subiectul pe care l-am abordat.

a) Obiectul real al traducerii lui Milescu este discursul sau textul biblic al *Septuagintei*, în ediția de la Frankfurt (1597). Mijlocul sau instrumentul și, în același timp, materia traducerii este limba română de la 1660. Cărturarul cunoștea, desigur, graiurile locurilor pe unde a trăit, stilurile culte ale limbii române, precum cel biblic, cel liturgic și cel administrativ-juridic, așa cum se conturaseră ele în prima jumătate a secolului al XVII-lea.

b) Traducătorul a avut de transferat, la nivelul expresiei, un conținut textual al limbajului *Septuagintei* în propriul lui limbaj. El ar fi trebuit să țină cont de următoarele trei determinări: un conținut textual dat dinainte (narațiunile, profețiile, cântările etc. din cărțile biblice), posibilitățile de echivalare semantică între cele două limbi, privitoare la exprimarea acestui conținut, cadrul istoric în care trăia și scopul traducerii pe care o efectua.

c) Pentru a trata această chestiune, Eugeniu Coșeriu afirmă, în același studiu, că operația de traducere se desfășoară în două faze: prima fază, cea semasiologică sau

interpretativă, este momentul de înțelegere a ceea ce desemnează textul original; traducătorul identifică desemnarea și sensul din limba sursă, numite prin semnificatul lingvistic (este și faza de verbalizare sau a dezidiomatizării); faza secundară, cea onomasiologică sau denominativă, este cea în care traducătorul reproduce desemnarea și sensul printr-un semnificat al limbii țintă (faza reverbalizării sau a reidiomatizării) (Coseriu 1997: 25). Ca și în actul vorbirii propriu-zise, este vorba, mai întâi, de înțelegerea realității și apoi de producerea unei vorbiri sau a unui discurs despre conținutul acesteia.

d) În interiorul procesului de traducere, Eugeniu Coșeriu distinge între transpunere și versiune. Prima stabilește echivalențe interidiomatice „în utilizarea semnificațiilor corespunzătoare exprimării desemnării și a sensului” (Coseriu 1997: 27; traducerea de față ne aparține). Traducătorul dorește să spună același lucru la nivelul universal al desemnării și la cel individual al sensului, apelând în acest scop la mijloacele semnificării oferite de limba-țintă. O primă condiție a transunerii adecvate este aceea de a se ține cont de diversitatea structurii semantice a limbilor, în ceea ce privește posibilitățile de desemnare. Versiunea construiește corespondențe strict textuale și nu interidiomatice, nu are limite raționale, ci limite care țin de posibilitățile limbii țintă și de abilitățile traducătorului. Transpunerea ideală ar fi aceea care ar permite reconstruirea textului original.

Cum am putea considera în această perspectivă Ms. 45, transpunere sau versiune?

Milescu, în postura de pionier-traducător al *Vechiului Testament*, în integralitate și nu parțial cum se mai făcuse deja, s-a concentrat pe actul propriu-zis al traducerii, deopotrivă ca transpunere și ca versiune, realizând o traducere literală, neavând altă posibilitate de a aborda textul sacru.

Așa cum observam analizând fenomenul de transfer lingvistic la traducătorii blăjeni ai *Vulgatei* (Munteanu 2012: 299-320), și în cazul textului cărturarului Nicolae Milescu, scris cu aproape o sută de ani înaintea Vulgatei de la Blaj și în alt context cultural, limba română se construia ca variantă, limbaj sau stil religios prin discursul traductologic al cărturarului moldovean, care, probabil, cunoștea și s-a folosit de textele religioase românești care circulau în vremea lui: tipăriturile coresiene și *Palia de la Orăștie* (1582), „prima tipăritură în limba română în care textul biblic nu mai este conceput și prezentat ca parte a discursului cultural-liturgic sau ca ilustrare a preceptelor și dogmelor creștine, ci ca o carte în sine” (Munteanu 2013, DGLR). Nu este evidentă „o continuitate textuală concretă” (*ibidem*), dar o simplă punere în paralel a aceluiași pasaj biblic în varianta Ms. 45 și a celor menționate ca anterioare relevă constituirea unei tradiții lingvistice, cu rol cvasi-normativ și funcții orientativ-formatoare:

P. O., 1581-1582: Paliia Cartea de prima lu Moisi proroc ce se cheamă Bitia de pre roditura lumiei, 1 Cap:

26. Și zise Domnezeu: să facem omul pre chipul ce să fie aseamine noo, ce să domnească pre peștii mării și dobitocului, pasirilor ceriului și jivinilor și a tot pământului și spre toți viermii ce se trag pre pământ.

27. Și Domnezeu făcu pre om lui pre obraz, pre obraz lu Domnezeu făcu el; bărbat și muiare făcu ei.

28. Și Domnezeu blagoslovi ei și zise lor: creșteți și vă înmulțiți și împleți pământul și biruiți el și domniți pre pasările ceriului și a tot fierilor ce se leagă spre pământ.

Ms. 45: A lui Moisi dumnezăiasca Scriptură Vêche, Bitia, Cap 1:

26. Și dzise Dumnedzău: „Să facem om după chipul nostru și după asămănare și să stăpîneasă peștilor mării, și pasărilor ceriului, și dobitoacelor, și tot pământul și tuturor tîrîitorilor ce să tîrîiescu asupra pământului”.

27. Și făcu Dumnedzău pre om după chipul lui Dumnedzău l-au făcut pre îns, bărbat și fămêie au făcut pre înși.

28. Și-i blagoslovi pre înși Dumnedzău dzicîndu: „Crêșteți și vă înmulțiți și împleți pământul și domniți pre însul; și stăpîniți peștilor mării și pasărilor ceriului, și tuturor dobitoacelor, și tot pământului și tuturor tîrîitorilor ce să tîrîiescu asupra pământului”.

CORESI, Ps.: În sîrșit de dobîndă cîntecul lu David 5

1. Grairele mele socoteaște, Doamne!

Înțeleage chemarea mea!

2. Ia aminte glasul rugăciunii mele,

Împăratul meu și Dumnezeul meu!

Cătră tine rugaiu-mă, Doamne.

3. Demîneața auzi glasul meu;

demîneața sta-voiu înaintea ta și vă[z]

4. că [Du]mnezeu ce nu va fără-leage tu ești.

Ms. 45: La săvîrșit, pentru moștenitoare. Psalmu lui David 5

1. Graiurile mêle bagă-le în urechi, Doamne, pricepe strigării mêle!

2. Ia aminte glasului rugii mêle, Împăratul meu și Dumnedzăul meu!

3. Căci cătră tine mă voi ruga, Doamne! Dimineața asculta-vei glasului meu.

4. Dimineața dvori-voi ție, [446/1] și mă vei vedea. Căci nu Dumnedzău vrînd fărădâlêgea tu ești.

Este ușor de observat opțiunea lui Milescu pentru lexicalizări care se impuseră o dată cu primele traduceri, cum este verbul *a blagoslovi* sau structura *Crêșteți și vă înmulțiți și împleți pământul*, care au rămas ca atare aproape în toate versiunile biblice. Este evident și faptul că un calc lexical precum *fără (de) lege* nu este creația lui Milescu, ci o actualizare a unui element idiomatic curent în limbajul cărturăresc religios, din etapa lui originară (Munteanu 2008a: 357 și 571). Structuri imperative locuționare (*ia aminte*) sau inversiuni (*sta-voiu, asculta-vei*) se pot identifica ca mărci ale unei pragmatici într-un discurs aflat pe drumul continuității. Prin procesul traducerii, se creează figurile sintactice prin care se exprimă repetiția sau insistența, precum anadiploza, anafora, chiasmul, epifora sinonimică, metafraza și celelalte, care astfel vor intra, ca niște clișee sau procedee, în limbajul literar artistic, în special.

4. CÂTEVA ELEMENTE DE SINTAXA PROPOZIȚIEI ÎN MS. 45

4.1. NUMELE PREDICATIV

Ca funcție cerută de un centru verbal copulativ, numele predicativ reprezintă o clasă de substituție și dezvoltă o relație sintagmatică specifică, de regulă ternară, implicând verbul copulativ și un nominal-subiect (GLR II 2008: 267). În Ms. 45 această funcție este realizată în special prin nume, dezvoltată frecvent. Trecând peste exemplificările comune cu cele din limba literară modernă, ne oprim la câteva citații în care:

- Numele predicativ este antepus verbului copulativ, care, frecvent, este situat la sfârșitul enunțului: *Plata ta multă va fi foarte* - *μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα* (Fac. 15:1); *Pentru că frate noao și trupul nostru iaste* (Fac. 37:26).; *Locul întru carele tu stai pământu svînt iaste* - *τόπος, ἐν ᾧ σὺ ἔστηκας, γῆ ἀγία ἐστίν* (Ieș. 3:5); *Iată, eu amorțit la grainu sîntu* – *ἰδοὺ ἐγὼ ἰσχύφωνος εἶμι* (Ieș. 6:30). Această variație topică are, după părerea noastră, două cauze: respectarea tiparului sintactic al textului sursă, ca act de redevabilitate impusă de textul sacru, și libertatea internă, structurală, prin care se caracterizează topica limbii române. Faptul că mesajul unui discurs, în care ordinea cuvintelor nu este strict impusă de anumite legi interne, este transmis și înțeles ca atare relevă o disponibilitate istorică a limbii române.

- Numele predicativ este exprimat prin verb la gerunziu, într-o manieră azi neuzuală: *Și norul Domnului să fêce umbrindu preste ei dzua* – *καὶ ἡ νεφέλη ἐγένετο σκιάφουσα ἐπ’ αὐτοῖς ἡμέρας* (Num. 10:34); *Și era nărodul cîrtindu rău înaintea Domnului* – *καὶ ἦν ὁ λαός γογγύζων πονηρὰ ἔναντι κυρίου* (Num. 11:1).

4.2. PREDICATIVUL SUPLIMENTAR SAU ELEMENTUL PREDICATIV SUPLIMENTAR

Această funcție este o poziție sintactică relativ frecventă în textul milescian și se raportează semantic atât la un verb, cât și la un nume, fapt care îi conferă o acoperire sporită în procesul de echivalare a sensului dinspre textul-sursă spre cel țintă. Extragem câteva exemple:

- Predicativul suplimentar este exprimat printr-un grup nominal a cărui delimitare cantitativă este realizată prin structura corelativă *den... până în*: *Încungiurară casa den tânăr pînă în bătrîn* (Fac. 19:4); construcția ar putea fi interpretată morfologic drept o locuțiune substantivală, cu sensul ‘toată lumea’. În textul grecesc apare o structură corelativă de același tip: *περικύκλωσαν τὴν οἰκίαν ἀπὸ νεανίκου ἕως πρεσβυτέρου*.

4.3. SUBIECTUL

Definit ca funcție care depinde de capacitatea unui verb de a o accepta, subiectul poartă, sub aspect comunicativ-pragmatic, informația tematică (GLR II 2008: 332-337). În Ms. 45 această funcție are o bogată realizare substantivală - *Au început Moisi a arăta legea* (Deut. 1:5) -, pronominal-deictică - *Acêstea-s numele fiilor lui Israil*

(Ieș. 1:1)-, în cazul nominativ, ca poziție de prototip, dar și verbală: *Bine iaste înaintea Domnului a blagoslovi pre Israil* (Num. 22:21). Tipologia subiectului în MS. 45 este aceeași ca în limba de azi: subiect exprimat simplu și multiplu - *și pielea ei și cămurile și sângele ei cu baliga ei să va arde de tot* (Num. 19:5) -, subiect neexprimat inclus și subînțeles - *Nu voi putea singur să vă portu pre voi* (Deut. 1:9), *și mi-ați răspunsu și ați dzîs* (Deut. 1:14); nu am înregistrat subiect nedeterminat. Subiectul ocupă ultima poziție în enunț, după cum impune topica textului sacru: *Grozav la glas și încet la limbă sintu eu* - după gr. *ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος ἐγὼ εἶμι* (Ieș. 4:10). „Literalismul transpunerii este izbitor. Presiunea originalului grecesc asupra traducătorului se dovedește maximă la nivel sintactic și la cel lexical. Ordinea cuvintelor în enunț este, practic, aceeași, ceea ce conferă textului românesc un tip de discursivitate specială, artificială în raport nu doar cu limba română comună modernă, ci și cu vorbirea populară a epocii” (Munteanu 2013: 8).

Ca fenomen interesant, inedit până la Milescu¹ și instituind o tradiție în limba versiunilor vetero-testamentare, remarcăm un subiect nominal cu rol de agent, aflat în relație cu un predicat exprimat prin verbul *a ploua*, folosit în uzul general actual ca impersonal: *și Domnul au ploat pre Sodom și pre Gomor iarbă pucioasă și foc* (Fac. 19:24); *și ploă Dumnedzău piatră pre tot pământul Eghiptului* (Ieș. 9:23); *și dzîse Domnul cătră Moisi: „Iată, eu plou voaă pîni den cer* (Ieș. 16:4); restricția semantică din limba actuală impusă de calitatea de impersonal a verbului *a ploua* nu funcționează în aproape toate variantele moderne ortodoxe ale Bibliei, cum se vede, de pildă, în BIBL. 1990: *Eu le voi ploua pîne din cer* (Ieș. 16:4), fapt care demonstrează preluarea opțiunii de echivalare traductologică a lui Milescu.

În ceea ce privește acordul dintre subiect și predicat în MS. 45, este evidentă realizarea lui ca în limba contemporană: acordul în număr și persoană funcționează de regulă (Munteanu E. 2013:8): *și fiii lui Israil crescură și să înmulțiră* (Ieș. 1:7) – , dar sunt destul de frecvente dezacordurile: *și era amîndoi despuiati* (Fac. 2:25); *și dzise vrăjitorii lui Faraón* (Ieș. 8:19).

4. 4. ATRIBUTUL

Exemplificăm câteva realizări ale atributului, ca fiind fenomene mai deosebite, inactuale azi și specifice textului la care ne referim:

- Atributul intern (Dragoș 1995: 54) este exprimat printr-un substantiv din aceeași familie lexicală cu regentul: *și vei aduce pre berbeci tot pre jirtăvnic ardere de tot Domnului, cătră miros a mirosénii frumoase* - *εἰς ὄσμην εὐωδίας* (Ieș. 29:18); *cătră miros de bun miros înaintea Domnului* - *εἰς ὄσμην εὐωδίας ἔναντι κυρίου* (Ieș. 29:25). În grecește, cuvintele respective au radical lexical diferit, așadar opțiunea traducătorului denotă o creativitate deosebită, căci, în ciuda formulei cvasi-pleonastice simțite ca atare în receptarea modernă, expresivitatea semantică este evidentă. În limba-țintă se realizează figura sintactică poliptoton, cu funcție

¹ În P. O.: 231, versetul exemplificat are următoarea expresie: *Eu den ceriu ca o ploaie voi da pîne voao* (2 Cartea lui Moisi 16:4).

textuală de intensificare a sensului, o repetare a aceluiași cuvânt sub forme flexionare diferite. În traducerea actuală (BIBL. 1990), se echivalează sintagma *cătră miroș de bun miroș* cu *spre bună miroșire*. Un alt exemplu de atribut intern se asociază cu fenomenul repetiției prin substituite: *Și vei pune acoperirea acoperemîntului pre ușea cortului mărturiei și jirtăvnicul jirtavelor îl vei pune lângă ușile cortului mărturiei* (Ieș. 40:6).

– Atributul substantival exprimat, de obicei, prin nume propriu, desemnând apartenența sau posesia, se află în relație de dependență nemarcată flexionar sau joncționară, ci realizată prin simpla juxtapunere: *Mă mîntui den mîinile Faraón* (Ieș. 2:23); *Și acum, iată, strigarea fiilor Israil veni cătră mine – κραυγή τῶν υἱῶν Ισραηλ* (Ieș. 3:9); *Și s-au ferit de la cortul Coré, Dathan și Aviron împregiur* (Num. 16:27). Biblia de la București înlătură fenomenul, folosind joncțiunea cu articolul hotărât. Un caz asemănător este și exprimarea raportului de dependență fără prepoziție: *Și Moisi era păscîndu oile lui Iothor, socru-său, popei Madiam* (Ieș. 3:1). Sintagma apozitivă *popei Madiam* este modificată în BIBL. 1688 în structură prepozițională: *popei de Madiam*.

– Atributul substantival este introdus prin prepoziția *a*, destul de frecvent, într-o construcție echivalentă cu genitivul?: *Și să stîNSE toată rădicarea carea era asupra fêței a tot pămîntului* – ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς (Fac.7:23); *Și mă făcu ca pre un tată a lui faraon și domnu a toată casa lui și despuitor a tot pămîntul Eghîptului* - παντὸς τοῦ οἴκου ... πάσης γῆς Αἰγύπτου (Fac. 45:8); *Va muri [...] și pînă în cel dentîi născut a tot dobitoacul* – ἕως προτοτόκου παντὸς κτήνου (Ieș. 11:5); *Pentru că sufletul a tot trupul sîngele lui iaste* (Lev. 17:11). Recurența acestei structuri compuse din prepoziție, adjectiv pronominal nehotărât și substantiv este mare și ea corespunde unei structuri grecești echivalente (Arvinte 2001:71).

– Atributul substantival în cazul acuzativ este introdus prin structura *de în*, echivalent semantic cu prepoziția *din*: *Domnul lovi tot dentîi născutul în pămîntul Eghîptului, den dentîu născutul lui Faraón ce șade pre scaun și pînă la cel dentîi născut al roabei ceia de în groapă* - τῆς ἐν τῷ λάκκῳ (Ieș. 12:29). Aceeași relație de dependență este echivalentă, în alte contexte enunțiative, cu prepoziția *den*: *Și dzîsem domnului cum iaste noao tată bătrîn și copil den bătrînêțe* - γέρωσ νεώτερον (Fac. 44:20). Structura *de în* este o formă de tranziție a compunerii respective. Corespondentele grecești sunt diferite.

– Atributul substantival este legat de regent prin articol demonstrativ și prepoziție, elemente joncționale care au rol pragmatic de actualizatori suplimentari ai desemnării regentului, aici subiectul enunțului: *Glasul trîmbiții răsuna tare și să spămîntă tot nărodul cel den tabără* – ὁ λάοσ ὁ ἐν τῇ παρεμβολῇ (Ieș. 19:16); *Și au făcut sfêșnicile cêle de aur 5 după județul lor* - τὰς λυχνίας τὰς χρυσᾶς (2Paral. 4:7). În variantele biblice moderne se renunță la articolul demonstrativ.

Fenomenul este discutat de Elena Dragoș (Dragoș 1995: 68-69), în contextul cumulului de articole sau de alți conectori, și considerat o adiție. Contrar tendinței limbii vechi de a suprima unele conective, această tendință de adăugare creează o

² Pentru alte exemple din texte anterioare Manuscrisului 45, vezi Frâncu 2009: 166.

redundanță la nivel gramatical, „cu certe finalități deictico-individualizatoare.” Atributul adjectival realizat prin posesiv constituie o „adiție pleonastică” (*ibidem*), pentru că urmează după pronumele reflexiv *își*: *Și, sculîndu-să Avraam dimineața, își înșelă măgarul său – τὴν ὄνον αὐτοῦ* (Fac. 22:3). Același fenomen de adiție apare și în cazul unui atribut pronominal exprimat prin pronume personal: *Și va fi în ziua a șeptea își va rade tot părul lui* (Lev. 15:5). În aceeași tendință de adăugare morfo-sintactică se încadrează și exemplul: *Și după zilele cele multe acêlea, au murit împăratul Eghiptului* (Ieș. 2:24). Acest exemplu relevă încă o dată presiunea topicii grecești din *Septuaginta* asupra traducătorului: *Μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐκεῖνας ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου*.

– Atributul substantival genitival, exprimat prin nume proprii, realizează relația de dependență prin flexiune cu articol hotărât proclitic *ii* (*cf.* Arvinte 2001, Frâncu 2005: 271): *Și le-au adus pre iale preste vârful muntelui carele iaste de cătră fața i Hevron* (Jud. 16:3); *Și muri Eliméleb, bărbatul ii Noemin, și rămase ea și amîndoi ficiorii ei* (Rut 1:3). Fenomenul este înlocuit în BIBL.1688, cu excepția unei situații, probabil omise la revizie.

– Atributul în dativul adnominal este foarte frecvent în Ms. 45, ca și în multe texte din epoca veche; funcția are ca regent un nume nearticulat, condiție obligatorie la nivel sintagmatic. Studiile despre evoluția latinei populare în Orientul latin documentează preferința, în epoca târzie, pentru dativul simpatetic și cel posesiv, în contextul concurenței dintre cazurile dativ și genitiv (Iliescu 1965:98 și Dragoș 1995:93). *Doară nu-s paznic eu fratelui mieu!* (Fac. 4:9); *Începători caselor rudeniilor lor* (Ieș. 6:14); *Slujba să fie a leviților pren Ithámar, fiu lui Aaron preutului* (Ieș. 38:21); *Ficiorul lui Saló, boiêrin casei moșiei lui Simeon* (Num. 25:14).

– Cumulul de atribute este exprimat uneori artificial, caz în care traducătorul suspendă enunțarea pentru a favoriza echivalența formală în raport cu textul-sursă: *Și aripa cealaltă de 5 coți, atingîndu-să de aripa a lui heruvim celuialalt* (2Paral. 3:11). Biblia de la București „îndreaptă” formularea, optând pentru o secvenționare firească: *aripa celuialalt heruvim*. Ordonarea părților în enunț este un fenomen calitativ (Dragoș 1995:71-77), ca permutarea și substituția. Topica inversă a atributului are drept cauze primatul literalității în momentul transferului lingvistic: *Nu-s ca a Eghiptului muieri jidovcile* (Ieș. 1:19).

– Atributul exprimat prin nume propriu, marcând sensul de apartenență, echivalat în limba de azi printr-un genitiv (*Fiii lui Iuda*), realizează acest sens gramatical prin simpla alăturare sau juxtapunere, și nu prin subordonarea cu mijloace flexionare: *Fiiilor Iuda, după rudele lor, după năroadele lor* (Num. 1:6); *Și ficiorii Falus: Eliav* (Num. 26:8). Opțiunea traductologică se explică printr-un calc funcțional gramatical după structura grecească.

4. 5. COMPLEMENTUL DIRECT

Funcționarea generalizată a complementului direct personal cu prepoziția *pre* devine o normă în textul scris, după anul 1600. Unii istorici ai limbii inclină să creadă că acuzativul cu *pre* este vechi, din epoca străromânei, dezvoltat ca o

consecință a inovațiilor latinei populare orientale, pe de o parte, și mai târziu, ca o consecință a fenomenului de reluare și anticipare a complementelor directe și indirecte prin formele scurte ale pronumelor personal, pe de altă parte (Drăganu 1943). În jurul acestui fenomen sintactic românesc au existat numeroase discuții privind istoria, vechimea și funcționarea lui la nivel diatopic și diafazic. Faptul că acuzativul cu *pre* nu apare în dialectele sud-dunărene³ și nu este înregistrat decât foarte rar în primele texte românești scrise a determinat-o pe Florica Dimitrescu să considere că acest fenomen este recent, și anume dintr-o epocă imediat anterioară primelor texte (Dimitrescu 1960: 219-227). Elena Dragoș, după ce revede o serie de opinii și înregistrează serial exemple din texte aparținând secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, în contextul discutării problemei suprimării unor morfeme, avansează ideea că „prin urmare, suprimarea lui *pre* ca morfem al complementului direct, genul personal, nu este un fenomen caracteristic limbii române, ci s-a manifestat sub influența textelor din care s-a tradus, la care au contribuit și posibilitățile pe care le ofereau și celelalte moduri de realizare a complementului în acuzativ: topica, anticiparea sau reluarea prin pronume conjuncte a complementului direct” (Dragoș 1995:66).

Exemplificăm câteva realizări ale complementului, ca fiind fenomene mai deosebite, inactuale azi și specifice textului la care ne referim:

- Joncțiunea cu prepoziția *pre* apare și în cazul unor complemente directe exprimate prin nume desemnând un inanimat sau o ființă non-umană, fenomen azi inactual: *Și carne prinsă de jiganii să nu mâncați, cînelui aruncați pre ea* (Ieș. 22:31); **Pre mană** au mîncat, pînă au venit la partea Finichii (Ieș. 16:35); *De-mi vei da pre nărodul acesta suptu mîna mea, voi anathematisi pre el și pre cetățile lui* (Num. 21:2).

- Relația de dependență față de verbul tranzitiv se stabilește, ce-i drept, mai rar, prin prepoziția *a*, moștenită din lat. *ad*, ieșită din uz de destul de multă vreme ca instrument pentru un obiect direct, pentru care s-a fixat în limba română morfemul *pre/pe*, moștenit din lat. *per*. Morfemul *a* pentru obiectul direct funcționează în limbile romanice apusene, spaniola, catalana și occitană. Ms. 45 conservă acest fenomen, dispărut ulterior din cauza concurenței produse de formele prepoziționale *pre/pe* și datorită omonimiei gramaticale suferite de cuvântul *a*. *Ieși-va om den semînția lui și va stăpîni a limbi multe – κυριεύσει ἔθνων πολλῶν* (Num. 24:7). În grecește verbul are regim de genitiv. În BIBL. 1688 această structură din Ms. 45 este păstrată.

- Frecventă este folosirea redundantă (cf. Frâncu 2009: 351) a pronumelor care reiau obiectul direct, triplu exprimat, ca în exemplul următor: **Fîntîna**, au săpatu-o **pre însă** boiêrini - φρέαρ, ὠρυξαν αὐτο ἄρχοντες (Num. 21:18);- Reduplicarea din secvența **L-au luat**-I (Ieș. 2:5), ca și reluarea sau anticiparea obiectului direct, pot fi considerate normă în varianta idiomatice literară a Ms. 45: **L-au certat pre el și l-au păzît pre el** ca lumina ochiului (Deut. 32:10).

- Reluarea sau anticiparea complementului direct se realizează destul de frecvent prin pronumele personal *ii*: *Și luîndu Moisi fămêia lui și copîii, ii sui pre trăgători și să*

³ Capidan 1932: 530 identifică, totuși, câteva exemple de acuzativ cu *pri/pi*.

întoarce la Eghiptet (Ieș. 4:20); *Și pre fciorii lui ii vei aduce* (Ieș. 29:8); *Și deșchidzându pământul gura lui, ii înghiți pre ei* (Num. 26:10); *Și toți stîlpii lor ii veți scoate – και πάσας τὰς στῆλας αὐτῶν ἐξαρῆτε* (Num. 33:52).

4. 6. COMPLEMENTUL (DIRECT) INTERN

Complementul intern este exprimat printr-un nume din aceeași familie lexicală cu verbul regent și este frecvent în corpul MS. 45: *Și fiarsă Iacov fiertură - ἦψησεν δὲ Ἰακωβ ἔψεμα* (Fac. 25:29); *Vei zăloji zălog baina aproapelui* (Ieș. 22:26); *Și va tămîia Aaron pre însul tămîie tocmită – και θυμόσει ἐπ' αὐτοῦ Ααρων θυμίαμα* (Ieș. 30:7); *Și nu voi mirosi miroseniia jirtvelor voastre* (Lev. 26:31). Transpunerile lexicale sunt păstrate întocmai în BIBL. 1688. Ele realizează o funcție textuală de intensificare semantică; versiunile biblice moderne evită exprimările redundante.

5. CONCLUZII PARȚIALE

Nivelul sintactic al textului Manuscrisului 45 este complex și în el „se varsă” toate fenomenele idiomatice, căci reprezintă actualizarea vorbirii într-un discurs rezultat prin transferul traductologic. Selectarea unităților din paradigmele lexico-morfologice este urmată de combinarea lor în plan sintagmatic, în așa fel încât să fie respectată cât mai fidel literalitatea textului-sursă. Ca text sacru, acesta impunea vechilor traducători români cerința de a-l respecta cât mai mult și mai bine cu putință. Milescu Spătarul cunoștea principiul formulat de Sf. Hieronymus, potrivit căruia cuvintele Domnului nu pot fi reproduse dintr-o limbă într-alta decât într-o manieră literală, deoarece există un mister chiar și în succesiunea cuvintelor. („ordo verborum mysterium est”).

Literalismul de grad secund al textului MS. 45 îl obligă pe cărturarul traducător la un efort lingvistic de o creativitate maximă, vizibil în împrumuturi, calcuri și alte mijloace interne de realizare a creației lingvistice, dar mai ales în construirea, prin imitație, a unei sintaxe românești „noi”, savante, artificiale de multe ori, și care instituie, în același timp, pentru prima dată în limba română, figurile de construcție sintactică, cu funcții pragmatice, retorice, estetice.

Fenomenele sintactice înregistrate ca ieșite din uz conturează specificul limbii biblice românești în etapa de constituire ca variantă stilistică funcțională. Prin talentul și competențele sale ieșite din comun, care ating genialitatea, Nicolae Milescu Spătarul este un prototip al traducătorului creativ în epoca veche a culturii românești; textul său, revizuit, cum se știe, este monumental, de o valoare documentară inestimabilă și oferă filologilor un câmp de investigație inepuizabil.

Bibliografie

A. Izvoare

BIBL. 1688: *Biblia 1688*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988-2013.

- BIBL. 1990: *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.
- CORESI, PS. :Coresi, *Psalirea slavo-română (1577) în comparație cu psalirile coresiene din 1570 și din 1589*, Text stabilit, Introducere și Indice de Stela Toma, Editura Academiei, București, 1976.
- MS. 45: Biblioteca filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- P. O. 1968: *Palia de la Orăștie, 1581-1582, Text – Facsimile – Indice*, Ediție îngrijită de Viorica Pamfil, Editura Academiei, București, 1968.

B. Literatură secundară

- Arvinte 2001: Vasile Arvinte, *Normele limbii literare în Biblia de la București (1688). Studiu lingvistic*, în *Biblia de la București (1688)*, ediție îngrijită de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2001, p. I-CLXXXIV.
- Coseriu 1977: Eugenio Coseriu, *Vives y la problema de la traducción* în *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Estudios de historia de la lingüística, estudios traducidos den alemán por Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- Coseriu 1989: Eugenio Coseriu, *Principes de syntaxe fonctionnelle*, în «Travaux de linguistique et de philologie», XXVII, Strasbourg-Nancy, 1989 (trad. rom. de Emma Tămăianu, în „Dacoromania”, serie nouă, I, 1994-1995, Cluj Napoca, p. 29-68).
- Coșeriu 1991: Eugenio Coseriu, *Science de la traduction et grammaire contrastive*, în „Linguistica Antverpiensia”, Universiteit Antwerpen, Hoger Instituut voor vertalers en tolken, 1991.
- Coseriu 1997: Eugenio Coseriu, *Portée et limites de la traduction*, în „Parallèles”, n. 19 (1997), *Cahier de l'École de Traduction et d'Interprétation*, Université de Genève.
- Coșeriu 2009: Eugeniu Coșeriu, *Omul și limbajul său. Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*, antologie, argument și note de Dorel Fănararu, traducere de Eugenia Bojoga, Dumitru Irimia, Eugen Munteanu et alii, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- Coșeriu 2013: Eugenio Coseriu, *Lingvistica textului. O introducere*, versiune românească de Eugen Munteanu și Ana-Maria Prisecaru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013.
- Dragoș 1995: Elena Dragoș, *Elemente de sintaxă istorică românească*, Editura Didactică și Pedagogică, R. A., București, 1995.
- Frâncu 2009: Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2009.
- Iliescu 1965: Maria Iliescu, *Du latin au roumain. Sur quelques traits romans méconnus de la langue roumaine*, în „Revue roumaine de linguistique”, 10, 1965, 1-3, p. 91-100.
- GLR II 2008: *Gramatica limbii române. II. Enunțul*, coordonator: Valeria Guțu Romalo, Editura Academiei Române, București, 2008.
- Munteanu 2008a: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Munteanu 2008b: Eugen Munteanu, *Biblia de la București (1688) în raport cu versiunile ulterioare ale Sfintei Scripturi în limba română. Un punct de vedere filologic*, în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, Ediție îngrijită de Pr. Lect. Dr. Mihai Vizitiu, Editura Trinitas, Iași, 2008.

- Munteanu 2012: Lucia-Gabriela Munteanu, *Funcții textuale ale lexemelor din câmpul lexical-semantic verba dicendi în „Vulgata de la Blaj”*. *Privire în contextul transferului traductologic, cu aplicații din teoria coșeriană*, în volumul *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie*, II, Lucrările Simpozionului Național «Explorări în tradiția biblică românească și europeană», Iași, ediția a II-a, 4-5 noiembrie 2011. Editori: Eugen Munteanu (coord.), Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza», Iași, 2012.
- Munteanu 2013: Eugen Munteanu, *Tratatul despre rațiunea dominantă (Cartea a IV-a a Macabeilor), primul text filosofic tipărit în limba română*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XXII, Josephus Ad Machabaeos*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.

PRIMA TRADUCERE ÎN IRLANDEZĂ A VECHIULUI TESTAMENT

FEARGHUS Ó FEARGHAIL

*Mater Dei Institute, Dublin
fearghus.ofirearghail@dcu.ie*

Summary: Die erste Übersetzung des Alten Testaments in die irische Sprache war, wie das Neue Testament von 1602, eine Protestantische Initiative und hatte ein missionarisches Ziel. William Bedell, Propst vom Trinity College, Dublin (1627-29), und Bischof in Irland (1629-41), war ihre Inspiration und treibende Kraft. Die Übersetzung der King James Bible in der Ausgabe von 1628, die möglichst wörtlich und verstehbar sein sollte, wurde 1635/1636 abgeschlossen. Übersetzer war William King, der Korrektor James Nangle, aber Bedell selbst hat auch daran gearbeitet. Erst im Jahre 1685 ist die Übersetzung (ohne Apokryphen) veröffentlicht worden – vor allem dank den Bemühungen von Andrew Saul, Narcissus Marsh, Hugh Reily (Herausgeber) und dem berühmten Wissenschaftler Robert Boyle der das Projekt finanziert hat.

Keywords: Old Testament, translation, Irish language, Bedell, King, King James Bible.

INTRODUCERE

În comparație cu celelalte traduceri europene în limbi vernaculare ale Vechiului Testament, prima traducere în irlandeză a acestui text a fost produsă destul de târziu. Începută cu mai mult de douăzeci și cinci de ani înainte de publicarea din 1602/3 a primei traduceri a Noului Testament, traducerea Vechiului Testament în irlandeză a fost probabil finalizată în 1635 sau 1636 și va vedea lumina tiparului abia peste cincizeci de ani. În timp ce un număr de oameni au contribuit la facerea, editarea și eventual publicarea traducerii a existat un cleric puritan englez, William Bedell, care a fost inspirația și forța conducătoare din spatele proiectului original.

WILLIAM BEDELL

William Bedell s-a născut în Essex, Anglia, în satul Black Nutley, în 1571. Acesta a fost trimis la Emmanuel College, Cambridge, instituție inaugurată în 1584, unde a petrecut șaptesprezece ani sub îndrumarea lui Laurence Chaderton (c. 1536-1640), unul dintre revizorii Bibliei King James din 1611. Emmanuel era un colegiu puritan moderat, unde accentul era pus în special pe studiul și interpretarea Bibliei și a limbilor clasice în care a fost scrisă. Aici a obținut Bedell titlul de licențiat și

absolvent de masterat, iar în 1593 a fost numit membru al acestei instituții. A devenit cleric în 1597, iar în 1601 a părăsit colegiul pentru a lua în primire parohia St. Mary din Bury St. Edmonds, Suffolk, în 1602 (Bendall 1999: 83-87).

În 1607, Bedell călătorește la Veneția ca însoțitor oficial al ambasadorului Sir Henry Wotton (1568-1639). Veneția era în conflict cu Papa Paul al V-lea al Romei și se afla sub interdicție în 1606, dar relațiile s-au îmbunătățit cu scurt timp înainte de sosirea lui Bedell în oraș, în data de 21 aprilie 1607, iar interdicția a fost ridicată. În jur de treizeci de ani la acea vreme, Bedell a petrecut trei ani și jumătate în mediul cultural și religios al Veneției, ani ce aveau să își lase amprenta formatoare asupra sa. Potrivit spuselor fiului său William, acesta a devenit

much improv'd in point of prudence and moderation; meeting there with men, tho' of another persuasion from himself in many points of religion, yet very conscientious and unblameable in life and conversation.¹

Ulterior, în Irlanda, avea să fie acuzat de o atitudine prea tolerantă față de catolici (cf. Shuckburg 1902: 26, 324; McNeill 1943: 99-100). În Veneția, Bedell devine prieten cu un preot cu vederi radicale din Ordinul Servilor (Servite Friars), Paolo Sarpi (1552-1622/3), care îl ajută să învețe italiana, și, de asemenea, cu un specialist în Talmud, Leone da Modena (1571-1622/3), despre care se spune că l-ar fi învățat pronunția ebraică. Bedell ține predici în latină și în italiană, și lucrează la traducerea textului *The Booke of Common Prayer* și a altor lucrări „into the Italian tounge”². În perioada sa la Veneția, Bedell procură o copie a traducerii Bibliei în limba italiană a lui Diodati. Născut în Genova, Diodati (1576-1649) a adus la lumină o a doua ediție a traducerii sale din 1607. Bedell a mai procurat un manuscris din secolul al XIII-lea al Bibliei ebraice de la Leone da Modena. Odată cu întoarcerea sa, ambele achiziții sunt transportate în Anglia. Biblia ebraică de la 1284 se află în biblioteca Colegiului Emmanuel, Cambridge.

În 1610, Bedell s-a întors în Anglia împreună cu Wotton, reluându-și postul din parohia St. Mary. Se căsătorește cu Leah Maw, o văduvă cu cinci copii, împreună cu care are trei fii și o fiică. În 1616 se mută în Horningsheath, o parohie mai prosperă, lângă Bury. Asocierea sa cu Sarpi a continuat și în Anglia, unde i-a tradus acestuia

¹ Biografia despre tatăl său în Shuckburg 1902: 1-75; acest citat, p. 13. Vezi Ford 1995: 73-98, 89; McCafferty 2009: 173-187; Cabal 2012: 43-57, 44, 48-53.

² Într-o scrisoare trimisă din Veneția către Samuel Ward, datată 30 noiembrie 1613, Bedell menționează “slender services” (micile servicii) pe care s-a străduit să le efectueze “in Translating the Booke of Common Prayer, his Majesty’s Booke; Sir Edwin Sands his booke, The Third Homily of Chrysostome touching Lazarus, and some other things into the Italian tounge; part whereof are there and part at Geneva in Sir Diodati his hands” (Shuckburg 1902: 254, 82). Nu se știe sigur dacă varianta italiană a *The Booke of Common Prayer*, scrisă în 1685 de către Edward Brown (“Presbitero della chiesa Anglicana”), se datorează și contribuției lui Bedell, care nu este menționat în prefață.

din urmă câteva lucrări³. În 1624, publică un schimb de corespondență cu James Wadsworth (c. 1572-1623), un bun prieten de-al său din perioada petrecută la Colegiul Emmanuel, care se convertise la catolicism (Bedell 1624).

În timpul unei vizite la Londra, în 1627, Diodati îl întâlnește pe Bedell și este surprins de umila poziție pe care cel din urmă o ocupa în cadrul Bisericii. Însă lucrurile aveau să se schimbe foarte repede. Cu sprijinul lui James Ussher (1581-1656) arhiepiscop de Armagh, al lui George Abbot (1562-1633), arhiepiscop de Canterbury, și împreună cu recomandarea lui Wotton către rege, Bedell devine mai târziu, în același an, rector al Trinity College, în Dublin⁴. După îndelungi deliberări și o vizită în Irlanda, Bedell acceptă poziția și se mută cu familia la Dublin, în 1628.

În Dublin, Bedell inițiază reforme în cadrul Trinity College, instituind noi reguli și statute, și reorganizând situația financiară a colegiului. Interesul său pentru limba irlandeză se evidențiază încă de la început. În prima sa scrisoare de la Dublin către prietenul Dr. Samuel Ward (1572-1643), director al Sidney Sussex College, în Cambridge, își mărturisește intenția de a se strădui „to understand the tongue of this country which I see (although it be accounted otherwise) is a learned and exact language and full of difficulty”⁵. Pe lângă cunoștințele sale de latină și greacă, ebraică, siriacă și italiană, acesta adaugă acum irlandeza, și îl angajează pe tânărul fiu al unui preot protestant să îl ajute să învețe limba.

Irlanda era la acea vreme, în mare parte⁶, o țară vorbitoare de irlandeză, dar Biserica Protestantă a Irlandei (stabilită prin lege), al cărei înalt cler era aproape în întregime englez, avea o atitudine ambiguă referitor la limba irlandeză.⁷ Un decret din 1537 prin care se dorea instituirea „English Order, Habit & Language” în Irlanda era încă în vigoare și servea drept justificare politicilor de anglicizare. Pentru Bedell era totuși clar că, dacă preoții Bisericii oficiale aveau să nutrească vreo șansă de a converti irlandezii la protestantism, era esențial ca aceștia să poată comunica cu cei din urmă în limba lor. Răspunsul pe care l-a dat criticilor săi era că “those people had souls which ought not to be neglected till they would learn English” (Shuckburg 1902: 41). În cadrul Trinity College a introdus o regulă conform căreia studenții irlandezi la teologie vor studia în irlandeză și a furnizat un fond de finanțare anual în valoare de £3, pentru a-i susține. A introdus un program de

³Sarpi 1625, Sarpi 1626; fiul său William susține că acesta a mai tradus și două volume din istoria Consiliului din Trent; cf. Shuckburg 1902: 88-89; McNeill 1943: 82-83, 86, 102.

⁴Shuckburg 1902: 24, 265-266; vezi scrisoarea de recomandare scrisă de către Henry Wotten și adresată regelui în 1627, în Anon. 1833: 601-17, 602.

⁵Bedell către Samuel Ward, 16 iulie 1628, în McNeill 1943: 86; cf. Cosslett Ó Cuinn, Roibeard D'Uídhéas Mac Siacais 1971: 4-5.

⁶Limba irlandeză aparține unui subgrup al limbilor celtice, împreună cu scoțiana și manx (Q-Celtic); celălalt subgrup conține limbile galeză, bretonă și cornică (P-Celtic); engleza aparține unui grup de limbi germanice.

⁷Despre atitudinea față de limba irlandeză în rândurile membrilor Bisericii Oficiale (protestante), vezi McCafferty 2007: 103.

rugăciuni de sărbători în limba irlandeză la capelă și a aranjat ca în cadrul cinei unul dintre membrii irlandezi ai colegiului să citească în irlandeză un capitol din Noul Testament (Mahaffy 1903: 203; Jones 1872: 145.). L-a angajat pe Muirheartach Ó Cionga (Murtagh King), membru al uneia din familiile Co. Offaly, care în mod tradițional erau asociate cu învățământul și literatura în limba irlandeză, să citească “an houre euery day” din traducerea în irlandeză a textului *The Booke of Common Prayer* pentru acei studenți irlandezi ai colegiului care fuseseră “already chosen” pentru funcțiile de parohi ai Bisericii oficiale. Acest exercițiu era menit să le îmbunătățească nivelul de pronunție și de utilizare a limbii. Există dovezi care atestă că King, așa cum va fi numit de aici înainte, a fost poet în stilul clasic irlandez⁸.

Odată cu introducerea rugăciunilor în irlandeză în cadrul Trinity College, a apărut și nevoia unei Psaltiri în aceeași limbă. În timp ce *The Book of Common Prayer* fusese tradusă în irlandeză de către Uilliam Ó Domhnaill, Psaltirea sub formă de carte nu fusese încă tradusă, probabil din cauza constrângerilor. Bedell a aranjat ca King să traducă primul psalm, care a fost apoi prezentat la doi foști studenți ai Trinity College, care au aprobat traducerea.⁹ În data de 5 martie 1628/29, Bedell raporta într-o scrisoare către arhiepiscopul de Armagh, James Ussher, că “our translation goeth on in the *Psalms*, and we are now in the 88th” (Parr 1686: 403).

În septembrie 1629, Bedell devine episcop al diocezelor unificate Kilmore și Ardagh (doar Kilmore începând cu 1633). În noul său câmp de activitate, acesta întâmpină multiple dificultăți și devine implicat într-o serie de controverse. Acesta își continuă politica pro-limba irlandeză, prin numirea unor preoți vorbitori de irlandeză în posturi ecleziastice (vezi Jones 1872: 44; Ford 1995: 90) și prin publicarea unui scurt catehism în irlandeză și în engleză, în 1631¹⁰. Numirea sa ca episcop nu a dus la întreruperea activității sale de traducere a Psaltirii în cadrul Trinity College, iar în februarie 1629/30, la doar câteva luni după sosirea sa în Kilmore, era deja în măsură să raporteze către arhiepiscopul Ussher cum că Dl. Nangle, pe care îl angajase ca revizor și corector al traducerii lui King, pregătea deja varianta irlandeză a Psaltirii pentru tipar.¹¹

⁸Vezi scrisoarea lui Bedell către Ussher, 30 iulie 1628, în Shuckburg 1902: 296. Despre unul din poemele atribuite lui Muirheartach Ó Cionga, vezi McCaughey 2001: 38, n. 1; despre King vezi de asemenea De Brún, Herbert 1986: 118 n. 1.

⁹ Bedell către Ussher, 30 iulie 1628, în Shuckburg 1902: 296; cf. De Brún, Herbert 1986: 118, n. 3 și 4.

¹⁰ Pentru aceasta a utilizat lecturile în irlandeză ale NT efectuate de către Ó Domhnaill în 1602, și traducerea celor zece porunci și a rugăciunii *Tatăl nostru* din cadrul variantei *Book of Common Prayer* în irlandeză, tradusă de Ó Domhnaill's.

¹¹ Bedell către Ussher, 15 februarie 1629/30, citat în Parr 1686: 423: “About the printing the Psalter, which I have caused to be diligently surveyed, by Mr. James Nangle, who adviseth not to meddle with the Verse, but set forth only the Prose, which he hath begun to write out fair to the Press”; cf. Jones 1872: 171; Williams 1986: 190 n. 30.

VECHIUL TESTAMENT

În timp ce James Nangle corecta și scria Psaltirea, Bedell presupunea că King ar fi lucrat la cărțile istorice.¹² Deja era clar că Bedell își propusese traducerea întregului Vechi Testament. În afară de unii psalmi și de unele lecturi din Vechiul Testament care fuseseră traduse de către Uilliam Ó Domhnaill (c. 1570-1628) pentru varianta irlandeză a *The Booke of Common Prayer* din 1608/9, foarte puțin din Vechiul Testament fusese în prealabil tradus în irlandeză.¹³ Potrivit fiului său William, Bedell “judg’d the scriptures as essential to the church as the building of stone walls” (Shuckburg 1902: 55). Atent la rezistența împotriva limbii irlandeze în rândurile celor care-i împărtășeau convingerile religioase, Bedell s-a consultat îndelung cu reprezentanții Bisericii și ai statului, înainte de a se îmbarca în proiectul de traducere biblică. După ce a obținut sprijin considerabil, a mers înainte cu lucrul. King era angajat ca traducător, în timp ce Nangle era angajat ca revizor și corector. După spusele fiului lui Bedell, unul dintre servitorii casei care era irlandez și știa să scrie în această limbă, avea rolul de scrib, caligrafiind „fair, sheet by sheet”, pe măsură ce King și Nangle “translated and corrected”.¹⁴ Dovezile în acest sens nu sunt atât de clare. Manuscrisul traducerii păstrat în două volume în cadrul bibliotecii Marsh din Dublin (până la Rut, 1 Samuel până la Cântarea Cântărilor), și într-un volum la Cambridge (Profeții și Apocrifile)¹⁵, a fost scris în mare parte de către un singur scrib, însă o a doua mână este evidentă în Psalmii 51, 52, 53 și 60, și în Apocrif (cf. De Brún, Herbert 1986: 120 n. 21; Mac Murchadha Caomhánach 1912: XIII; Williams 1986: 52), mai existând și corecturi sau variante între rânduri în întregul document, scrise în mare parte cu o altfel de cerneală¹⁶.

În timp ce King și Nangle lucrau la traducere, aceștia locuiau cu Bedell în casa lui din Kilmore¹⁷. Cei doi erau protestanți deja, dar nu este clar când aceștia fuseseră convertiți de la catolicism. Bedell l-a investit pe King în data de 22 septembrie 1633 și l-a numit vicar în Templeport, Co. Cavan (29 September 1633), asigurându-i

¹² Letter to Ussher, 15 February 1629/30, în Parr 1686: 423: “Mr. Murtugh King I have not heard of a long time. I hope he goeth on in the Historical Books of the Old Testament”.

¹³ Seaán Ó Cearnaigh a tradus Num. 6:24-26 și Eccl. 36:1-3 pentru catehismul irlandez din 1571; vezi Ó Cuív 1992.

¹⁴ Shuckburg 1902: 56. Fiul lui Bedell, William, nu numește scribul (cf. Williams 1986: 52).

¹⁵ Marsh’s Library MS Z.4.2.3a-b; University Library Cambridge Dd.9.7.

¹⁶ Există dovezi contradictorii privitoare la identitatea principalului scrib. William Bedell, în biografia despre tatăl său, susține că unul dintre servitorii casei tatălui său a fost scribul, dar într-o scrisoare către episcopul Ussher din 15 februarie 1629/30, citat mai sus, Bedell susține că James Nangle a fost cel care a scris frumos traducerea irlandeză a Psalmilor pentru tipar. Dacă scrisoarea ar fi veridică, atunci mâna principală din manuscris poate fi a lui Nangle. Dar vezi De Brún, Herbert 1986: 120.

¹⁷ Cf. Shuckburg 1902: 56: “They had their entertainment at the bishop’s house as long and as often as any comparing and reviewing work was in hand”.

astfel un venit (vezi Jones 1872: 176-7; Leslie 2008: 588). Nangle a primit o funcție clericală în Monstrim, Co. Cavan, în aprilie 1636.¹⁸

În februarie 1633/34, traducerea se afla într-un stadiu evoluat, așa cum Bedell era în măsură să povestească prietenului său apropiat Samuel Ward, și anume că traducerea se afla în faza de “written out fair”.¹⁹ În noiembrie 1634, traducerea Vechiului Testament a fost discutată în cadrul Consiliului Ecleziastic al Bisericii Oficiale ținut la Dublin, ocazie cu care opinii contradictorii au fost exprimate în legătură cu acest subiect. Bedell s-a exprimat clar în favoarea proiectului, în timp ce John Bramhall (1594-1663), episcop de Derry, s-a opus. Argumentele lui Bedell, alături de sprijinul arhiepiscopului Ussher de Armagh, au ieșit învingătoare. Părea că drumul către tipărirea traducerii se deschisese. Tot în cadrul Consiliului s-a decis ca în parohiile în care toți sau aproape toți enoriașii erau irlandezi, să se trimită cât mai repede posibil câte o copie după Biblie și două copii ale *Booke of Common Prayer* în “the Irish tongue”, al căror cost va fi suportat în întregime de către parohie (cf. Mason 1843: 226). În dieceza lui Bedell, mare parte a enoriașilor erau catolici și vorbitori de irlandeză; în câteva parohii, scria fiul său William, “there was not one British or protestant, save the minister’s family, and sometimes not all his family so either” (Shuckburg 1902: 40).

BIBLIA KING JAMES DIN 1628

Textul care a fost folosit pentru traducere este descris de către Alexander Clogie în biografia sa dedicată lui Bedell, ca “the last translation of the English Bible (read in all churches)”. Acesta este felul în care el și mulți alții s-au referit la Biblia King James, publicată pentru prima oară în 1611 (Shuckburg 1902: 132). Bedell îi știa pe unii dintre cei care au fost implicați în traducere, mai ales pe Laurence Chaderton, vechiul director din vremea sa la Emmanuel College, Cambridge. Faptul că această nouă traducere era Biblia ce se stabilise a fi citită în biserică de la 1611, nu însemna că vechea variantă – *Biblia* de la Geneva sau *Biblia* Episcopului – vor fi fost imediat substituite cu noua traducere. O nouă Biblie va fi fost cumpărată doar atunci când mijloacele o permiteau, probabil.

În studiul său despre istoria textului Bibliei King James, David Norton sugerează că întregul text pare a fi fost tipărit de treisprezece ori, cu posibilitatea ca două ediții să fi fost produse în 1611 (Norton 2005: 62-63). Ediția din 1616 pare să fi fost prima variantă pentru care s-a depus un efort considerabil în încercarea de a corecta greșelile tiparului, și în revizuirea textului acolo unde s-a considerat a fi fost nevoie (cf. Wordsworth 1888: 337; Norton 2005: 78-79). Norton întocmește o listă a schimbărilor ce apar în ediția din 1629 (Norton 2005: 41-42, 59-60, 82-89).

¹⁸ Vicar în Mostrim (April 1636); cf. Leslie 2008: 710.

¹⁹ Bedell către Ward, Kilmore, 2 February 1633-[4], în McNeill 1943: 106 (referindu-se la “Bible in the Irish tongue, which I have procured to be translated and am now causing to be written out fair”).

Există indicii în varianta irlandeză care trimit către utilizarea de către traducători a unei ediții a Bibliei King James mai veche decât cea din 1611. Două exemple indică utilizarea edițiilor din 1616 sau 1618. În Biblia King James din 1611, textul tipărit al versetului din Leviticul, 26:40a are: “If they shall confesse the iniquitie of their fathers”, unde expresia “their iniquitie” este omisă, probabil de către cel care a tipărit. Acest aspect a fost îndreptat în ediția din 1616, astfel: “If they admitted **their iniquity** and the iniquity of their fathers”, acesta fiind și textul ediției din 1628. Aceasta din urmă variantă este reflectată în traducerea irlandeză “Ma admhuid siad a **néagceart** agus éicceart a naithreadh” (“If they admit **their iniquity** and the iniquity of their fathers”)²⁰. În ediția din 1611 a versiunii King James, în 2 Cronici 32:5, unde Ezechia pregătea Ierusalimul pentru înfruntarea cu Sanherib, acesta este descris a fi “prepared Millo in the city of David”. Acest detaliu a fost schimbat în ediția din 1616 cu “repaired Millo”, care este și interpretarea ediției din 1628, și care este subliniată prin termenul irlandez *leasnuigh* (“repaired”).

Există dovezi conform cărora traducătorii au folosit ediția din 1628. Traducerea în irlandeză a Psalmului 77:10a indică acest fapt. În timp ce ediția din 1616 a Psalmului 77:10a prezintă “This is my death”, ediția din 1628 prezintă “This is mine infirmity”, o interpretare reflectată în varianta irlandeză “Asi so **mheasláinte**” (“This is my **infirmity**”).²¹ Al doilea exemplu este cel din Osea 6:5a, care în ediția King James din 1611 traduce cu “Therefore have I **shewed** them by the Prophets”. Verbul “shewed” este schimbat în ediția din 1616 cu “cut downe”, iar în ediția din 1628 apare ca “hewed”. Traducerea irlandeză – “do **gheárr** mé iad leis na fáighibh” (lit. “I **cut/hewed** them by the prophets”) – reflectă ediția din 1628²².

De asemenea, trebuie avut în vedere faptul că o serie de schimbări care au fost introduse în ediția din 1629 a versiunii lui King James nu se regăsesc în traducerea irlandeză. Interpretarea “Lord” din Deuteronomul 26:1, a ediției din 1611, de exemplu, a fost schimbată cu “The Lord thy God” în ediția din 1629 (Norton 2005: 41), dar varianta irlandeză reflectă prima opțiune, care este și alegerea ediției din 1628. Pluralul “servants” a fost introdus în ediția din 1629 în 1 Samuel 28:7b (Norton 2005: 41), dar ediția irlandeză prezintă singularul, ca și cea din 1628. În timp ce expresia “to the rock of David”, care aparține ediției din 1611, în 1 Cronici 11:15, a fost schimbată cu “to the rock to David” în ediția din 1629, versiunea irlandeză “*carraig Dhabhí*” (“rock of David”) reflectă versiunea originală, care este și cea a ediției din 1628. În Cântarea Cântărilor 4:6, pluralul “mountains” al edițiilor Bibliei King James din 1611 și 1628 se reflectă și în pluralul irlandez “*sléitibh*” (“mountains”), față de forma de singular introdusă în ediția din 1629. În Esther 1:8a, Biblia King James din 1611 prezintă “For the king had appointed”.

²⁰ Diodati are “la loro iniquità” (“nedreptatea lor”). Cuvinele subliniate în engleză și irlandeză corespund reciproc.

²¹ Versiunea din Septuagintă este foarte diferită, dar cea a lui Diodati (“Cio ch’io sono infermo è ...”) este mai aproape de varianta irlandeză.

²² Diodati are “gli ho uccisi” (“I killed them”).

Formularea a fost schimbată în 1629 prin “for so the king had appointed” (Norton 2005: 41). Varianta irlandeză cu “**óir** d’órdugh an Rí” (“**For** the king ordered”) reflectă versiunea din 1611, care e identică cu cea din 1628²³.

În final, trebuie menționat că traducerea în limba irlandeză a fost efectuată mai mult după o așa-numită “she-bible” decât după o “he-bible”. Aceste apelative se bazează pe interpretările din Rut 3:15, care apar în două ediții King James, tipărite în 1611 (Norton 2005: 65). Conform cu istoria biblică, Rut și-a petrecut noaptea pe arie la picioarele lui Boaz, iar a doua zi dimineța acesta i-a spus să aducă mantaua și să o țină. **Când ea a făcut aceasta, el a măsurat “six measures of barley, and laid it on her”**. Biblia King James este cunoscută ca “he-bible”, iar ediția cu ultima variantă, ca “she bible”. Traducerea irlandeză a textului Rut 3:15 - “agus dimthigh sí don chathruigh” (“and she went to the city”) – reflectă folosirea ultimei variante. Este foarte probabil, în acest caz, ca ediția King James folosită de către traducătorii irlandezi să fie cea de la 1628, așa numita “she bible”.²⁴ Bedell probabil că a cumpărat-o după numirea sa în cadrul Trinity College, Dublin.

TRADUCEREA

Sarcina pe care Bedell le-a atribuit-o lui King și lui Nangle era de a traduce textul din limba engleză “into the plainest Irish, most understood of the vulgar”, adică, într-o irlandeză care ar fi putut fi înțeleasă de către oamenii de rând.²⁵ Și asta au făcut. Irlandeza Vechiului Testament diferă într-o oarecare măsură față de irlandeza folosită în Noul Testament publicat în 1602/3 de către Uilliam Ó Domhnuill. Un bine-cunoscut scriitor irlandez al secolului al XVII-lea, Flaithrí Ó Maolchonaire, menționează utilizarea a două registre în scrierea irlandeză – the *eochair órdha* (“golden key”) și the *eochair mhaide* (“wooden key”) (Ó Maolchonaire 1975: 2) – una literară și alta demotică. Scriitorii irlandezi ai perioadei respective erau capabili să folosească un stil literar sau demotic, în funcție de ocazie. Irlandeza Vechiului Testament poate fi declarată ca aparținând “eochair mhaide” sau registrul uzual ori demotic. Traducerea este naturală și clară, relativ ușor de înțeles, așa cum Bedell și-a dorit să fie. În mare parte este o traducere literală. Metoda deosebită de „a verifica” traducerea pentru tipărire poate să fi contribuit la aspectul literal al traducerii.

Alexander Clogie (1614-98), care se referă la el însuși drept AC în biografia despre socrul său, oferă o descriere a procedurii de verificare a traducerii pentru tipărire, procedeu în care a fost și el implicat (Shuckburg: 1902, 56).

For the fitting of the copy of the translation for the press, Bedell never rose from the table after dinner and supper till he had examined a sheet and compared it with the

²³ Varianta irlandeză în tipărită 1685 reflectă schimbarea introdusă în 1629.

²⁴ Biblioteca Marsh din Dublin deține o copie a acestei ediții.

²⁵ Shuckburg 1902: 132; în timp ce este în mod obișnuit numită Varianta Autorizată, Biblia King James din 1611 nu a fost niciodată autorizată în mod formal, de către o autoritate competentă, dar Bedell considera în mod evident această variantă drept ‘oficială’ și chiar recita din psalmii acesteia în biserică, în locul celor din *Book of Common Prayer* (p. 152-3).

original Hebrew and the 72 interpreters, together with Diodati his Italian translation (which he prized very much). His manner was this. His son Ambrose did usually read a chapter in English, my Lord **having one copy** of the Irish translation and AC **another**; and after this he [Bedell] read the first verse out of Irish into Latin, and AC the next, and so on to the end and where was found any mistake of the English phrase or emphasis by the Irish translator, my Lord did immediately amend it.

Acest pasaj sugerează că irlandeza era retradusă în latină, apoi latina în engleză, iar apoi se făcea comparația cu Biblia King James. Rezultatul acestui procedeu era probabil întărirea caracterului literal al traducerii.

Nici King și nici Nangle nu știau ebraică, în schimb Bedell da²⁶, și există dovezi de referințe către textul în ebraică, atât în traducere, cât și în cadrul corecturilor și variantelor dintre rânduri în manuscrisul original. În Psalmi 68:4 versiunea originală irlandeză nu reproduce fraza englezească a versiunii lui King James, “him that rideth upon the heavens”, dar prezintă *do ni marcuighbeachd thríd an diothram* (“he rode through the **wilderness**”). Termenul ebraic מַדְבָּרָה reprodus de către traducătorii variantei King James cu “heavens” înseamnă “desert”, “steppe” sau “wilderness”, și această interpretare este agreată în versiunea irlandeză. Aceasta nu este interpretarea Septuagintei sau a lui Diodati, ori a Vulgatei.²⁷ Este probabil ca Bedell să fi consultat Biblia sa în ebraică în acest caz. Poate un exemplu mai clar este cel din Psalmul 51:10a, unde “create in me” din versiunea King James apare în irlandeză cu *cruthaigh dhamb* (“create for me”) care este traducerea literală a ebr. בְּרָאֵלִי. Septuaginta, Vulgata, Diodati și alte versiuni prezintă “create in me”.²⁸

Traducerea Psalmului 68:30a reprezintă alt caz în care traducătorii irlandezi e posibil să fi verificat textul ebraic. Versiunea King James interpretează “Rebuke the company of spearmen” precum și versiunile Bishop și Geveva ale Bibliei, dar o notă marginală prezintă alternative “Or, the beasts of the reedes”. Traducătorii irlandezi au preferat versiunea de pe marginea variantei King James, dar au reprodus literal cu *Imdhearg beathadhach an ghíolcuídh* (“Rebuke the **beast** of the **reed**”), termenii “beast” și “reed” fiind la singular. Traducătorii variantei King James au preferat să adapteze sensul la text. Septuaginta prezintă “beast/animal” la plural și “reed” la singular (*ἐπιτίμησον τοῖς θηρίοις τοῦ καλάμου*), în timp ce Diodati prezintă “beast” și “reed” la plural.²⁹ Este posibil ca Bedell să fi verificat

²⁶ Textul ebraic va fi fost la îndemâna lui Bedell în forma manuscrisului ebraic pe care l-a adus din Veneția. Probabil că a fost la îndemână împreună cu Septuaginta în varianta mai multor poligloți: Complutensis (1514-17, 6 vol.), Antwerp (1568-72, 8 vol.), Heidleberg (1586-1616). Septuaginta putea fi consultată în ediția Sixtină tipărită la Roma în 1586; cf. Swete 1914: 172-174. Abbot 1904-1905: 332 nu a găsit nicio situație clară a utilizării independente a textului ebraic sau a Septuagintei de către traducători.

²⁷ Diodati are “luoghi alpstri” (“mountainous places”).

²⁸ În anii 1680, editorul final al versiunii irlandeze a VT s-a întors către versiunea King James sau Vulgata pentru “Cruthaigh ionnam croidhe glan” (“Create **in me** a clean heart”); cf. Williams 1986: 53.

²⁹ Diodati: “Disperdi le fiere de’ canneti” (“scatter the wild beasts of the reeds”).

textul în ebraică pentru a putea decide între cele două variante prezentate de Biblia King James.

Proverbele lui Solomon 19:18 pot constitui un alt exemplu de utilizare a textului ebraic. Varianta King James prezintă: “Chasten thy son while there is hope, and let not thy soul spare for his **crying**”. Pentru expresia finală “for his crying” marginea Bibliiei King James oferă două interpretări, anume: “to his destruction” și “to cause him to die”. Versiunea irlandeză *chum ambarbhtha* (“for his killing”) reprezintă redarea literală a expresiei ebraice לִלְחֹם עָלָיו, și este cel mai aproape de cea de-a doua alternativă oferită pe margine. Aceasta este de altfel și interpretarea Vulgatei (*ad interfecionem ... eius*). Chiar dacă traducătorii au ținut cont de alternativele prezentate pe marginea documentului în acest caz, este mai probabil ca Bedell să fi verificat textul ebraic pentru a decide care interpretare să fie tradusă în irlandeză.

De asemenea, Clogie susține că Bedell a folosit versiunea lui Diodati pentru a corecta traducerea, dar dovezi care să susțină această afirmație sunt greu de stabilit. Abbot și Williams citează exemplul corecturii din manuscris la 2 Regi 6:25 (*sbrogaille*, “craw” sau “crop” la păsări) ca reflectare a referinței către “gozzo” (“crop”) pe marginea Bibliiei lui Diodati în italiană³⁰. Există și alte posibile exemple. Versiunea King James a Psalmului 68:11 unde “The Lord gave the word: great *was* the company of those that published *it*” este tradus în irlandeză cu *Tug an Tighearna focal don tslúagh mbór ban ag foilsíúgh nuaidheacht ngairdeach* (“The Lord gave a word to the great crowd of women announcing joyful **news**”). În timp ce referința către femei în traducerea irlandeză e posibil să reflecte principiul ebraic לְבָרָא שִׂרָה (“bringing news”), referința la anunțarea “joyful news” poate să reflecte într-o oarecare măsură versiunea lui Diodati “quello che hanno annunciate le **bonne novella**” (“those who announced the **good news**”). Un alt posibil exemplu al influenței lui Diodati este versiunea irlandeză a Psalmului 101:8a, care apare în Biblia King James astfel: “I will early destroy all the wicked of the land”. Traducerea irlandeză prezintă *Ann sna maidnibh gearrfa mé go moch uile chionntuigh na talmhan* (“**In the mornings** I will cut early all the guilty of the land”). Expresia inițială *Ann sna maidnibh* (“In the mornings”) poate reflecta influența expresiei folosite de Diodati “Ogni mattina” (“every morning”).³¹

Conform cu Clogie, Bedell a consultat și Septuaginta. Și de data aceasta exemplele sunt greu de identificat. Un posibil exemplu poate fi găsit în Geneza 33:19, unde se spune că Iacob a cumpărat un câmp “for an hundred pieces of money”. O notă marginală a Bibliiei King James oferă traducerea alternativă “for a hundred sheep”. Traducerea irlandeză a acestui pasaj îl arată pe Iacob cumpărând câmpul pentru *céud uan* (“a hundred lambs”). Aceasta este și traducerea Septuagintei

³⁰ Abbot 1904-1905: 350; Williams 1986: 54, King James Bible la 2 Regi 6:25b prezintă: “And the fourth part of a cab of dove’s dung”; traducerea irlandeză, “agus an ceathramhadh cuid do cléibhín do chac coluim” (“and the fourth part of a small basket of the dung of a dove”).

³¹ Diodati: “Ogni mattina distruggero tutti gli empi del paese”; expresia introductivă în Vulgata este la singular: “in matutino interficiebam omnes peccatores”.

și a Vulgatei. Probabil Bedell a verificat versiunea ebraică în acest caz, și având în vedere natura neclară a termenului ebraic הַמְּשָׁקֶל în v. 19b (“a measure of weight”/“an unknown amount”), a preferat alternativa oferită pe margine, influențat probabil de înțelesul din Septuaginta.³² În Psalmul 109:2, versiunea King James redă termenul ebraic עֲשָׂרָה , care înseamnă “guilty” sau “impious”, prin “wicked”. Acest termen apare sub forma “peacaidh” în versiunea irlandeză, care consemnează: *Oír atá béul an pheacaidh ... oscuilde am aghaidh* (“For the mouth of the sinner ... is opened against me”). Aceasta este asemănătoare cu versiunea din Septuaginta (στόμα ἁμαρτωλοῦ).³³ În Psalmul 19:4a, versiunea King James traduce expresia ebraică prin “Their line is gone out through all the earth”. Termenul ebraic מִדָּבָר înseamnă “cord” sau “measuring line”. Septuaginta are φθόγγος care înseamnă „sound”, „tone”, „voice”. Traducerea irlandeză conține termenul *fuaim* (“sound”) sugerând că traducătorii irlandezi au urmat în acest caz Septuaginta.³⁴

TRADUCEREA LUI KING

Traducerea Vechiului Testament a fost probabil scrisă pentru tipar până în 1635 sau 1636. În septembrie 1637 Bedell îl descrie pe King către arhiepiscopul Laud de Canterbury, drept persoana “who hath translated the psalms into Irish first and after all the old testament”.³⁵ Deja la acel moment, opoziția împotriva proiectului se accentuase, mai ales în rândurile celor care nu aprobaseră de la început promovarea limbii irlandeze de către Bedell, văzând-o în opoziție cu actul regelui Henry al VIII-lea împotriva utilizării limbii irlandeze. Aversiunea față de proiectul lui Bedell a luat forma unor atacuri la adresa lui King și împotriva lucrării.

Diverse acuzații au fost aduse lui King – mai ales de către un cleric scoțian, William Bayley, unul dintre ginerii cancelarului lui Bedell, Cook, care fusese admis într-o parohie a diocezei din Kilmore de către Bedell, și care a înaintat ulterior o petiție către regentul regal pentru a prelua parohia lui King. Acesta din urmă a fost acuzat printre altele de a-și fi negat îndatoririle spirituale, de a fi fost “unlearned in Holy Scripture and Divinity”, de a fi fost un recitator greu de înțeles, de a fi administrat sfintele taine în mod necorespunzător sau de a fi avut o soție catolică și de a fi permis copiilor săi să fie “popishly educated”. În ochii lui Bayley și ai altora,

³² Manuscrisul irlandez oferă “céud píosa airgid” (“a hundred pieces of money”) ca alternativă, și ca interpretare care a fost aleasă pentru ediția tipărită din 1685.

³³ Vezi și Vulgata: “os peccatoris”.

³⁴ Vezi și interpretarea Vulgatei “sonus” (“sunet”). În traducerea lui Diodati termenul apare diferit.

³⁵ Bedell către Laud, 2 septembrie 1637, Shuckburg 1902: 342. O corectură interlineară a manuscrisului interpretează *line* (“linie”), conform cu versiunea lui King James și cu textul ebraic.

King nu era un protestant prea convingător. Traducătorul Vechiului Testament în irlandeză a fost judecat, destituit, amendat și pus sub arest.³⁶

Și mai amenințător pentru proiectul lui Bedell a fost faptul că acuzațiile împotriva lui King au condus la atitudini îndoielnice despre traducerea Vechiului Testament. S-a sugerat că din moment ce acesta era o persoană “so inconsiderable in the world”, nimic din ceea ce-i aparținea “could be worthy of publick use in the church of God” (Shuckburg 1902: 134). Bedell a luat în considerare problemele pe care acuzațiile aduse lui King le puteau cauza proiectului, care îi era atât de drag și prețuit.³⁷ Deși Clogie sugerează că Bedell era pregătit să tipărească traducerea Vechiului Testament pe cont propriu, se pare că socrul era dependent financiar de Sir George Rathcliffe (1593-1657), un membru al consiliului regal și prieten al regentului regal. Într-o scrisoare către Archbishop Laud (1573-1645) din 2 septembrie 1637, Bedell scrie referitor la traducere:

“whatever become of Mr King, I hope it shall not miscarry. God hath stirred up the spirit of Sir George Rathcliffe to undertake the charge, which hath been the only lett of printing it. I *humbly desire your grace to take notice of Sir George his noble offer, and to encourage him therein.*”³⁸

Un an mai târziu, Bedell îi scrie iar lui Laud, amintindu-i cum împotriva tuturor eforturilor sale, Bayley a obținut oficiul lui King, și raportând că acesta din urmă se afla într-o stare deplorabilă de strâmtoare. În scrisoarea sa din 12 noiembrie, Bedell îl descrie pe King ca “so weake in body, and dejected in minde and impoverished in estate” și al soției “continuall prolling”; era o minune, scria el, că acesta este încă în viață; întradevăr, adăugă, adversarul său dl. Bayley “confidently affirmed to my Lord Primate (as before to me) that he was dead”.³⁹ Câteva săptămâni mai târziu, în timp ce îi lua apărarea lui King într-o scrisoare către regentul regal Strafford (Thomas Wentworth, 1593-1641), Bedell o critica pe soția celui dintâi pentru afinitatea sa catolică (cf. Jones 1872: 179-80). Era din ce în ce mai îngrijorat de efectele cazului King pentru proiectul biblic. Dacă nedreptățile pricinuite lui King îl prejudiciau doar pe acesta din urmă, argumenta el, atunci acesta ar fi fost de mai mică importanță, dar prejudiciile afectau “greate worke”, the “Translation of God's booke”, atât de necesară atât subiecților majestății sale, atacând-o astfel în mod letal, ceea ce reprezenta o altă discuție⁴⁰. În fața unor noi atacuri la adresa lui King și

³⁶ Despre acuzațiile împotriva lui vezi Bedell către arhiepiscopul Laud, 2 septembrie 1637 și 12 noiembrie 1638 în Shuckburg 1902: 342, 344-347.

³⁷ Bedell către Laud, 12 noiembrie 1638, în Shuckburg 1902: 347.

³⁸ Vezi Bedell către Laud, 2 septembrie 1637, în Shuckburg 1902: 342. Clogie susține că Bedell trimisese comandă în Olanda pentru matrite și, de asemenea, că ar fi fost pregătit să tipărească “upon his own charge” (Shuckburg 1902: 135), dar aceasta pare a fi puțin probabil.

³⁹ Bedell către Laud, 12 noiembrie 1638, în Shuckburg 1902: 347.

⁴⁰ Jones 1872: 179-80; Jones menționează că o copie a articolelor împotriva lui King se află în colecția Arhivelor Publice, trimise de către episcopul Bramhall de Derry către arhiepiscopul

împotriva traducerii, Bedell le amintește oponenților săi că regentul regal și alții (episcopul de Meath, Lord Dillon și Sir James Ware) recomandaseră și garantaseră pentru King încă de la început. Potrivit cu Alexander Clogie, King era considerat “fully master” al limbii irlandeze, “both in prose and meter by the testimony and approbation of all that knew him⁴¹”. Însuși Bedell îl descrie ca “a man of ye knowne sufficiency for the Irish especially, either in prose or verse, as few are his matches in the Kingdome”, și propune o provocare dușmanilor săi:

let the worke itselſe ſpeake, yea, let it be examined *rigoroso examine*, if it be fownd approveable, let it not ſuffer diſgrace from ye ſmall boalt of the workeman; but let him rather (as old Sophocles, accused of dotage) be absolved for the ſufficiency of the worke⁴².

King totuși era bătrân și avea sănătatea șubredă, fiind astfel incapabil să se sustragă situației pe care oponenții săi o creaseră în jurul lui. Câteva săptămâni mai târziu, tot într-o scrisoare către arhiepiscopul Laud, Bedell se referă la King spunând: “it fell out as I feared, that his worke would suffer with him⁴³”. În acest moment, speranțele lui Bedell de a publica traducerea irlandeză a VT par a se fi evaporate. King și opera sa fuseseră foarte eficient discreditate. Situația avea însă să se înrăutățească.

În 1641, revolta mocnită a izbucnit în Ulster, pe 23 octombrie. Majoritatea imigranților englezi au fugit și și-au părăsit pământurile, dar Bedell a rămas în casa sa. A fost tratat bine de către vecinii săi catolici și i s-a permis inițial să locuiască acolo, dar apoi, când episcopul catolic a preluat palatul episcopal, Bedell și familia sa s-au mutat la castelul de pe insula Lough Oughter; aici ei au fost găzduiți, li s-au dat alimente și bani și li s-a permis să își practice credința (Jones 1872: 75-76). După Crăciun au fost mutați în casa unuia dintre prietenii clerici ai lui Bedell, Denis Sheridan (c. 1610-83), preot de Killesher⁴⁴. Sheridan i-a înapoiat câteva din cărțile și documentele sale de la palatul episcopal, inclusiv manuscrisul ebraic pe care îl adusese din Italia, și se presupune că a recuperat și traducerea Vechiului Testament (vezi Maddison 1958: 80-101, în spec. 81-82). Clogie raportează că multe din cărțile și din notele sale s-au pierdut în această perioadă. Bedell moare pe data de 9 februarie 1641/2 din pricina unei febre făcute în casa lui Sheridan. Fiind foarte

Laud, și marcate drept “Receved February 28, 1638-9, from the Bp. of Derry, Articles of the High Commission Court in Ireland against King”.

⁴¹ Shuckburg 1902: 132; vezi 131: “He communicates this his purpose to many persons of quality in church and state”.

⁴² Bedell către Strafford, 1 decembrie 1638 în Jones 1872: 178; nedreptățile pricinuite lui King îl prejudiciuau doar pe acesta din urmă, argumenta el, atunci acestea ar fi fost de mai mică importanță, dar prejudiciile afectau “greate worke”, “Translation of God's booke”, atât de necesară subiecților majestății sale, atacând-o astfel în mod letal, ceea ce reprezenta o altă discuție (p. 179-80).

⁴³ Bedell către Laud, 20 decembrie 1638, în Shuckburg 1902: 351.

⁴⁴ Shuckburg 1902: 205 (pentru descrierea morții și a funeraliilor, vezi p. 202-5).

respectat în rândurilor “rebelilor”, aceștia i-au însoțit corpul până la mormânt, unde “gave him a volley of shot and said: *Requiescat in pace ultimus Anglorum*”.⁴⁵ Insurecția s-a răspândit pe întreg teritoriul țării și a continuat până în 1649, când Oliver Cromwell, victorios în războiul civil din Anglia, a venit în Irlanda cu noul său model de armată și i-a învins rebeliunea în mod definitiv. Traducerea lui King a Vechiului Testament a supraviețuit inițial în casa lui Sheridan, unde a murit Bedell, și mai apoi în posesia lui Henry Jones (1605-81/2), decanul diocezei Kilmore.

EDITAREA ȘI PUBLICAREA VECHIULUI TESTAMENT IRLANDEZ

În august 1675, Robin Bacon, secretar al filosofului și omului de știință Robert Boyle, născut în Irlanda, educat în Anglia, conte de Cork (1627-91), include printre lucrurile “potrivit a fi făcute în regatul Irlandei” traducerea și tipărirea “in the vulgar character” a Bibliei (vezi Maddison 1958: 80-101, în spec. 81-82). În anul următor, Henry Jones, acum episcop de Meath (1661-81/82), scrie într-o dedicație adresată contelui de Essex, anexată unui text de predică pe care a ținut-o la Catedrala Bisericii lui Hristos, Dublin, că deține traducerea în irlandeză a Vechiului Testament a lui Bedell, și că dorește a fi “printed and published” (Jones 1646; cf. Clarke 2009: 1026). Oportunitatea se arată curând. În 1678, Robert Boyle adesea descris ca “father of chemistry”, era activ implicat în re-tipărirea versiunii irlandeze a Noului Testament, vede posibilitatea publicării, în sfârșit, a traducerii lui Bedell. Într-o scrisoare către Boyle din 4 august 1680, el îi oferă acestuia din urmă manuscrisul spre publicare. Pentru el, tipărirea Bibliei în irlandeză era “worke greatly to Gods glory, in bringing, by his grace, many from darknes to light, & of deserved praise to the happy undertaker”; el căutase ajutor pentru publicare din partea parlamentului, așa cum scrie el, dar a descoperit că mulți erau împotriva. Era “almost a principle in their Politiques to suppress that Language utterly, rather then in so publique a way to countenance it”.⁴⁶

Jones era de asemenea în legătură cu Andrew (fitz)John Sall (1624-82), un fost iezuit vorbitor de irlandeză, care devenise protestant în circumstanțe foarte publice, și care lucra cu Boyle la retipărirea Noului Testament irlandez din 1602/3.⁴⁷ Sall îi mărturisise lui Jones că manuscrisul traducerii irlandeze a Vechiului Testament trebuie revizuit înainte de tipărire.⁴⁸ Într-o scrisoare din 5 noiembrie 1681, Jones îi declară lui Boyle intenția sa de a trimite imediat manuscrisul lui Sall (Hunter 2008: 272). Între timp, în Londra, Hugh Reily (Aodh Ó Raghallaigh), care era de asemenea, se pare, un fost preot catolic⁴⁹, și care se pregătea de retipărirea Noului

⁴⁵ Shuckburg 1902: 205 (pentru descrierea morții și a funeraliilor, vezi p. 202-5).

⁴⁶ Jones către Boyle, 4 August 1680, în Hunter 2008.

⁴⁷ Despre Andrew Sall vezi Ó Fearghail 2012: 372-373.

⁴⁸ Jones către Boyle, 3 septembrie 1681, în Hunter 2008: 264.

⁴⁹ Despre Reily vezi De Brún, Herbert 1986: 122; Ó Fiaich 1976: 49 nr. 20.

Testament în irlandeză pentru Boyle, avea cunoștință de existența manuscrisului lui Bedell, și era foarte nerăbdător să lucreze la el.⁵⁰

Când Sall a primit în cele din urmă manuscrisul lui Bedell la începutul lui decembrie 1681, l-a evaluat a fi “confused heap, pittiefully defaced and broken”; era, îi scria el lui Boyle, o “work of verie great labour to bring it into some order”. El îi spune lui Boyle că a trimis după legătorul de cărți pentru a lega ceea ce a putut aduna, sperând să refacă un “compleat old testament, by the help of God and of Mr Higgin the Irish lecturer” al Colegiului Trinity din Dublin. Va fi multă muncă, a adăugat el, și nu va dura puțin “to draw up a cleere copie of the whole purged from errors and foolish additions or alterations interfaced by som unluckie corrector pretending to criticisme in Irish”.⁵¹ Ultimul comentariu se referă la numeroasele corecturi și revizuirii din manuscris, în mare parte între rânduri, care par a data din perioada traducerii.⁵² Sarcina de lucru era acum pregătirea unei transcrieri a manuscrisului pentru tipar.

Pe lângă Andrew Sall, grupul celor implicați în proiect îl includea și pe rectorul englez al Trinity College, Dublin, Narcissus Marsh (1638-1713). Ca și Bedell, acesta era foarte interesat de limba irlandeză. Marsh l-a angajat pe Paul Higgins (Pól Ó hUiginn, 1628-1724), un fost preot catolic și vicar general al eparhiei Killala, să îi învețe pe studenții irlandezi să citească și să scrie în propria lor limbă, și l-a implicat și pe acesta în proiectul Vechiului Testament. E posibil ca Higgins să fi provenit din aceeași familie de barzi ca și poetul Tadhg Dall Ó hUiginn (1550-91) din Co. Sligo.⁵³ Un alt învățat irlandez cu același nume, Domhnaill Óg Ó hUiginn, din Kilclony, Co. Galway, fusese implicat în prima traducere în irlandeză a Noului Testament din 1602/3. Higinns tradusese probabil în irlandeză primii șaptesprezece psalmi care lipseau din manuscris, însă dacă a fost folosită versiunea lui sau una similară efectuată de Reily în Anglia, nu este foarte clar.⁵⁴

Sall însuși a angajat un scrib pe nume Uilliam Ua Duinnín (William Denine) care vorbea și scria irlandeza foarte bine⁵⁵, și care primit o cameră la Trinity alături de Higinns.⁵⁶ Aceștia li s-a alăturat mai târziu un alt învățat irlandez, John Mullan, un fost preot catolic, și împreună aceștia l-au ajutat pe Marsh “to get the Book

⁵⁰ Vezi Sall către Boyle (Hunter 2008: 274, 275).

⁵¹ Sall către Boyle, 13 decembrie 1681, în Hunter 2008: 279.

⁵² Vezi comentariul în De Brún, Herbert 1986: 120.

⁵³ Despre Higgins vezi Ó Fiaich 1976; Ó Moghráin 1945.

⁵⁴ Vezi Boyle către Marsh, 14 februarie 1683/4, Marsh's Library Z.4.4.8, scrisoarea nr. 19, în care el menționează că a vorbit cu Reily despre traducerea psalmilor lipsă, dacă versiunea irlandeză nu ar fi corectă. Traducătorul a fost plătit cu £3 pentru “translating 17 psalms, that were wanting” (Maddison 1958: 95); cf. Mac Murchadha Caomhánach 1912: XIII.

⁵⁵ Despre Ua Duinnín vezi De Brún, Herbert 1986: 121 n. 40; Williams 1986: 82.

⁵⁶ Inițial l-a însărcinat cu transcrierea unor foi însumate la “12d ye sheet” care apoi erau trimise la Boyle ca specimen “to see if he liked the writing and the price”; vezi scrisoarea arhiepiscopului Narcissus Marsh către Thomas Smith, 19 ianuarie 1705-6, publicat în Todd 1833: 761-72, 769-70; cf. Williams 1986: 82-3.

transcrib'd and prepar'd for the Press".⁵⁷ Ultimul membru al echipei a fost editorul, Hugh Reily care avea biroul la Londra. El este cel care a pregătit varianta finală pentru tipar.

Într-o scrisoare către prietenul Thomas Smith, Marsh descrie metoda prin care transcrierea era verificată cu originalul manuscrisului (Todd 1833: 767-768; citat și în Williams 1986: 82-83). Când o parte din foi erau transcrise, Marsh îi chema pe Sall (când acesta putea veni), Higgins, Mullan și Denine, și uneori "some other Gentlemen well skill'd in Irish", să compare transcrierea cu copia originală a lui Bedell și să traducă din irlandeză înapoi în engleză, astfel încât Marsh, cu copia poliglotă a lui Walton la îndemână, putea "observe whether it came up to the original". Când apăreau dubii, ceea ce se întâmpla rar, se pare, ei discutau "the true import of the words" și se puneau de acord în privința unei "a more proper expression". Au luat și o notă marginală pentru Boyle pentru a se consulta cu Reily în Londra despre acel aspect, dar acest lucru, în opinia lui Marsh, a dus la "very few alterations" ale variantei pentru tipar. Totuși, era evident prin compararea transcrierii originale și a variantei publicate în 1685, că Reiley a făcut destule intervenții în manuscris pentru publicare.

Conform cu înțelegerile făcute de Boyle ("not without difficulty") cu tipograful și cu editorul Hugh Reiley, lucrul tipăririi Vechiului Testament irlandez avea să înceapă pe 14 august 1682; contractul includea penalități prevăzute în cazul nerespectării anumitor termene limită specificate.⁵⁸ Deși Reily era angajat să efectueze corectura, el a ajuns să facă mult mai mult decât aceasta. Decizia excluderii notelor marginale ale Bibliei King James pare a-i fi aparținut, deși Boyle fusese de acord cu el, de vreme ce se îndoia că "in an Irish version, intended chiefly for Papists, it would be safe and prudent to put various Renderings, at least in ye first Edition that may breed some scruples & suspitions in ye Readers"⁵⁹. Este posibil ca tot el să fi decis excluderea rezumatelor de capitole ale Bibliei King James care fuseseră traduse în irlandeză în manuscrisul original, dar care nu au fost incluse în varianta tipărită.⁶⁰ Tot el va fi exclus rezumatele introductive la capitole, care fuseseră traduse din ediția 1628 a Bibliei King James, și care prezentau numeroase corecturi și revizurii. Ca și în cazul retipăririi în 1681 a Noului Testament din 1602/3, referințele biblice au fost incluse. Acestea nu apăreau în textul original. În acest scop, Reily va fi folosit probabil aceeași ediție a Bibliei King James pe care o folosisese pentru retipărirea Noului Testament – *The Holy Bible Containing the Old Testament and the New* publicată în Edinburgh, în 1675, sau *The Holy Bible* publicată la Oxford în 1680 (vezi Ó Fearghail 2012: 375). Unele note marginale care au fost

⁵⁷ Marsh către Thomas Smith, în Todd 1833: 767-768, 769-770.

⁵⁸ Boyle către Marsh, 12 august 1682, Marsh's Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 6 și anexa.

⁵⁹ Boyle către Marsh, 2 septembrie 1682, Marsh's Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 7.

⁶⁰ În *ibid.* Boyle comentează "as for ye Parallell Places yt you and I desire should be put in the margins; Mr Reily says that he has been & will be carefull to have them noted there".

preluate din Biblia King James la momentul traducerii originale în irlandeză au fost păstrate în varianta tipărită.

Reily a avut de asemenea mult de lucru în pregătirea manuscrisului pentru tipar, mare parte din care, a considerat el, trebuia efectuată la Dublin. El a criticat în mod continuu lucrul scribului, William Denine, și lipsa acestuia de profesionalism, citând “too many omissions, sometimes of whole sentences, sometimes of words, very often of letters and syllables”; el s-a plans că acesta nu a comparat niciodată copia sa cu “originall manuscript”, că foarte rar sau niciodată nu lua în considerare “periods and distinctions”, că uita în mod regulat “accents of words” și că atunci când își amintea, le așeza în “wrong place”, creând mai multă muncă pentru el, de vreme ce el trebuia să fie “first to blot out his and then to write new ones”.⁶¹ Plângerile lui Reily au condus la angajarea lui John Mullan (Seán Ó Maoláin), iar implicarea acestuia l-a satisfăcut pe Reily⁶² încât a trimis o corectură de câteva pagini a Vechiului Testament irlandez către Robert Huntington (c. 1636-1701), succesorul lui Marsh ca rector la Trinity. Rectorul Huntington l-a reasigurat în ianuarie 1684/5 asupra faptului că anumiți oameni din Dublin nu găsesc nimic în neregulă cu corecturile lui Reily. El a mai menționat că episcopul de Meath (Anthony Dopping, 1643-97) “had particularly recommended it to the perusal of one of his clergy, who generally allows it”.⁶³ Aceasta pare a-l fi satisfăcut pe Boyle.

Marsh era mai puțin satisfăcut de criticile lui Reily aduse traducerii originale. Reily se plânga despre varietatea expresiilor folosite pentru “ye same words in ye originall” (o problemă care apare adesea în traduceri); se plânga de imitarea oarbă a versiunii engleze – “it follows too much ye English translation even in such phrases as are peculiar to ye English tongue, and translates them verbatim into Irish”, păstrând uneori aceeași ordine a cuvintelor ca în engleză și ascunzând sensul “extremely”; el susține că a depus mai mult efort în repararea acestor greșeli, deși nu era obligat să o facă, decât în corectura pentru tipar, și și-a exprimat speranța ca eforturile sale suplimentare să fie răsplătite.⁶⁴ Marsh a apărat traducerea, acceptând critica conform căreia urmează ad litteram engleza în detrimentul idiomului irlandez, dar susținând autoritatea celor care au înțeles limba și că irlandeza, deși mai puțin elegantă, era “proper enough, and never the less intelligible by the vulgar people”. În opinia lor, aceasta era “a good, plain, familiar translation”, și, adaugă el, “if it were more elegant, it would not be so fit, as now it is, for common use”.⁶⁵

⁶¹ Reily către Boyle, 18 septembrie 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 8 (anexa).

⁶² Vezi Reily către Boyle, ianuarie 1682/3, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 13 (anexa): “The gentleman that made ye alterations is in my opinion ye ablest they have yet employed, and I wish he had taken a little more liberty, and sav’d me ye labor I am forced to take in altering divers passages, because I am ashamed such stuffe should pass my hands”.

⁶³ Vezi scrisoarea lui Robert Huntington către Boyle, ianuarie 1684/5, în Birch 1744: 616-617.

⁶⁴ Reily către Boyle, 18 septembrie 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 8 (anexa).

⁶⁵ Marsh către Boyle, februarie 1682/83, în Birch 1744: 607.

Moartea lui Sall, în aprilie 1682, a reprezentat fără îndoială o lovitură dată proiectului,⁶⁶ dar Marsh a preluat repede spațiul rămas gol, într-un fel, și a luat asupra sa “the care to see the Irish Bible transcribed and fitted for the press”.⁶⁷ Nu mult după aceasta, Higgins a fost numit pe locul vacant al lui Sall, și imediat după eveniment a părăsit colegiul. În mai 1683 Marsh e numit episcop de Ferns și Leighlin și a fost înlocuit ca rector al Trinity College, Dublin, de către un alt englez – Robert Huntington – însă el nu a părăsit colegiul pentru încă aproape un an. Sosirea lui Huntington a fost de mare folos lui Marsh și a ajutat proiectul atât de mult încât atunci când Marsh a părăsit colegiul în cele din urmă, pentru eparhia de lângă Easter în 1684, “all the Canonically books had been prepared and fitted for the Press”; cât despre apocrife, scria el, cele mai multe dacă nu toate erau transcrise “but never compar’d & examin’d”.⁶⁸

Pentru tipărirea Noului și Vechiului Testament, Boyle a comandat un nou set de litere executate în Anglia de către Joseph Moxon (1627-91), care au fost modelate după tiparul Louvain A. utilizat de franciscanii irlandezi.⁶⁹ S-a încercat adunarea de fonduri pentru proiect, dar până la urmă a fost Boyle cel care a suportat costurile tipării. Tipărirea s-a derulat aproape simultan cu transcrierea, dar progresul era foarte încet.⁷⁰ Psalmii au fost tipăriți în martie 1684/5, iar înainte de sfârșitul anului 1685 a fost probabil tipărit restul Vechiului Testament, în afară de apocrife. Aceasta este data de pe pagina de titlu, care conține următoarele:

Leabhuir na Seintiomna ar na ttarruing go gaidhlig tre chúram & dbúthbracht an Doctúir UILLIAM BEDEL, roimbe so Easbug Chille móire a Néirinn, Agus ar na ccur a ccló chum maithios puiblidhe na Tíre sin

The Books of the Old Testament translated into Irish by the Care and Diligence of Doctor William Bedel, Late Bishop of Kilmore in Ireland, And, For the Publick Good of that Nation. Printed at London, Anno Dom. MDCLXXXV.

Cincizeci de copii în avans ale Vechiului Testament, nelegate (pentru a economisi taxele vamale) și fără pagină de titlu, au fost trimise lui Huntington,

⁶⁶ Marsh comentează într-o scrisoare către Boyle din 8 aprilie 1682 (citată în Williams 1986: 83) că moartea lui Sall a însemnat pentru “of printing the old testament in the Irish language” “a great (though I hope not a fatal) stroke”.

⁶⁷ Marsh către Boyle, 23 iunie 1682, Birch 1744: 603.

⁶⁸ Scrisoarea lui Marsh către Thomas Smith, 19 ianuarie 1705/6, în Todd 1833: 771.

⁶⁹ Cf. Lynam 1969: 8-10, 14-16; McGuinne 1992: 52-53; Reed, Johnson 1952: 168-179. Episcopul Henry Jones de Meath a sugerat în mod greșit că tipul Queen Elizabeth ar fi fost refuzat de către iezuiți și că atunci ar fi fost ales Douai (Jones către Boyle, 4 august 1680, în Hunter 2008: 208-209); despre soarta tipului/modelului Queen Elizabeth, vezi McGuinne 1992: 19-22.

⁷⁰ Vezi Boyle către Marsh, 2 septembrie 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisorile cu numerele: 18 și 19.

rectorul Trinity College, Dublin, în martie 1685/6, pentru a fi distribuite drept cadou.⁷¹ Prefața, dacă va fi fost vreodată scrisă, nu a fost inclusă.

Costul transcrierii manuscrisului lui Bedell a ajuns la £44-7s-6d, ceea ce includea costul hârtiei, al instrumentelor de scris și al cernei, £3 pentru traducerea celor 17 psalmi care lipseau și £4.10s către John Mullan pentru revizuirea transcrierii; costurile tiparului au ajuns la £333.⁷² Numele tipografului nu este dat, dar era în mod clar Robert Everingham, cel care tipărise Noul Testament în 1681 și care avea să tipărească alte copii ale Vechiului Testament irlandez pentru vorbitorii de galică din Scoția⁷³.

Traducerea irlandeză a Vechiului Testament nu conține textele apocrife – Tobit, Judith, Înțelepciunea, Ecclesiasticus sau Sirah, Baruh, adăugirile la Daniel (Rugăciunea lui Azariah, Cântecul celor Trei Tineri, Susanna, Bel și Dragonul) sau Macabei. King a tradus cărțile și Mullan le-a transcris pentru Reily, dar Mullan a predat manuscrisul lui Marsh doar atunci când a fost plătit cu £2-1s-6d în plus pentru efortul său. Marsh a predat copia lui Huntington.

Nici Boyle, un puritan, și nici Marsh, se pare, nu doreau apocrifele tipărite împreună cu restul Bibliei. Într-o scrisoare către Marsh din februarie 1683/4 Boyle scrie că stăpânul “had cause enough to hesitate, whether they should be published together with the truely canonical ones”. Un motiv oferit de acesta este că ar fi “much increase the bulke of the volume”. Motivul adevărat era însă altul. Protestantii, scria el, “have not been wont to thinke them necessary” în vederea “compleateness”. Și adaugă: “as for my part, I confess I do not”.⁷⁴ Totuși, scrie el, “as to the Expediency of their being or not being annexed to the Bookes whose authority is on all hands agreed on, I shall be content to submit to better Judgement”.⁷⁵ Marsh, însă, era îngrijorat ca manuscrisul să nu fie “lost”.⁷⁶ Acesta a fost într-adevăr conservat și se află în biblioteca Cambridge University, dar nu a fost niciodată tipărit.⁷⁷

⁷¹ Maddison 1958: 96, citând scrisoarea lui Marsh către Boyle din 22 martie 1685/86.

⁷² Vezi Boyle către Marsh, 8 iulie 1682, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea 3 (anexa); Marsh către Thomas Smith, în Todd 1833: 767-768; Maddison 1958: 95-96.

⁷³ În timp ce irlandeza clasică era limba comună printre păturile sociale învățate în Scoția și Irlanda până la începutul sec. al XVII-lea, până la sfârșitul secolului limba clasică devine din ce în ce mai puțin folosită în ambele țări, iar limba vernaculară trece pe primul plan; în această situație, vorbitorii de galică din Scoția vor fi găsit irlandeza Noului și Vechiului Testament dificil de înțeles.

⁷⁴ Boyle către Marsh, 14 februarie 1683/4, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 19; vezi și Boyle către Marsh, 28 noiembrie 1685, Z4.4.8, scrisoarea nr. 20.

⁷⁵ Boyle către Marsh, 14 februarie 1683/4, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 19.

⁷⁶ Boyle către Marsh, 28 noiembrie 1685, Marsh’s Library Z4.4.8, scrisoarea nr. 20: “since the Apocrypha hath been transcribed yor Ldp has cause to say, that ye copy ought not to be lost”.

⁷⁷ O versiune irlandeză a unei părți din Apocrife a fost publicată în 1971 de către Canon Coslett Quinn. Apocrifele în întregime au fost traduse din nou în irlandeză și publicate în

Rectorul de la Trinity, Robert Huntington, nu a sperat într-un succes răsunător al proiectului în Irlanda. El considera că irlandezii nu vor fi foarte atașați de această traducere. Dar i-a amintit lui Boyle că a făcut mai mult pentru poporul irlandez “than all their priests ever did”, iar motivul – “because your design and theirs is mighty different, you intending nothing else but to make them knowing and wise unto salvation”.⁷⁸ După cum Huntington a prevăzut, proiectul nu a fost întâmpinat cu mare succes. Boyle recunoaște acest lucru într-o scrisoare către James Kirkwood, un preot al Bisericii din Scoția, în martie 1687/8.

And my maine designe ... to acquaint the Native Irish with the Divine Oracles; as soon as I had with the same Characters caus'd an Edition to be made of an Irish Version of the Old Testament, which the Excellent Bishop Bedle had long agoe procur'd, and which, after the lately mention'd Publication of the New Testament, divers of the Reverend Protestant Clergy in Ireland, besides some worthy Prelates, intended to promote, but by various occurrences were hinder'd from accomplishing their good desires.⁷⁹

VORBITORII DE GALICĂ ÎN SCOȚIA

În secolul al XVII-lea, limba galică era vorbită în întreg ținutul de nord și central al Scoției (Highlands) și în insulele Scoției. În 1687 lui Boyle i s-a adus la cunoștință măsura în care galica era vorbită în Scoția de către preotul Bisericii Scoțiene James Kirkwood (c.1650-c.1708), care în acea vreme lucra în Anglia (preot paroh de Astwick, Bedfordshire). Kirkwood discutase cu Boyle despre “the sad state of religion in the Highlands of Scotland where they had neither bibles nor catechisms in their own language” (Maddison: 1958, 97). De vreme ce distribuirea Vechiului Testament în irlandeză nu decursese atât de bine, Boyle avea copii legate pentru uzul clericilor și a parohiilor eparhiei de Ross – iar una “with a gilt back” pentru episcopul eparhiei. A promis de asemenea să trimită o sută de copii nelegate. Conform cu Kirkwood, Boyle pe propria-i cheltuială, a trimis 200 de copii ale Vechiului Testament drept cadou în Scoția. La 15 mai 1690, șaiszeci și șase de exemplare din Vechiul Testament erau deja distribuite în Scoția – nouăzeci și nouă, în august 1599.

În 1689, Robert Kirk (1644-92), preot la Aberfoyle, în regiunea nordică a Scoției, și învățat în galică, a transcris Noul Testament irlandez din 1681 și Vechiul Testament irlandez de la 1685 cu caractere romane care puteau fi mai ușor citite de către vorbitorii de galică din Scoția, care nu erau familiarizați cu alfabetul irlandez. Volumul combinat a fost tipărit în 1690 de către Robert Everingham în format mai

prima Biblie catolică în limba irlandeză, *An Bíobla Naofa* (“Sfânta Biblie”), apărută în 1981. O fotocopie din 1907 a volumului de la Cambridge, la Trinity College, Dublin, arată starea deplorabilă a unor manuscrise de la Cambridge.

⁷⁸ Huntington către Boyle, în Birch 1744: 618.

⁷⁹ Boyle către Kirkwood, 5 martie 1687/88, în Hunter 2008: 252.

mic.⁸⁰ Tipograful a dat o estimare pentru 3,000 de copii a câte 1 șiling și 10 bani fiecare pentru hârtie și tipărire, și 8 bani per copie pentru legat, ajungând la un total de £375. Boyle a contribuit cu 86 șilingi și 8 bani la tipărirea a o sută de copii (Maddison 1958: 100). S-a estimat că 3000 de copii ale Bibliei au fost tipărite pentru Scoția.⁸¹ Au existat critici la adresa distribuției Bibliei irlandeze în Scoția din partea celor care doreau să vadă limba galică exterminată în Scoția, critici care au stârnit îndelungi reproșuri la acea vreme.⁸² Este probabil corect a se menționa faptul că vorbitorii de galică au beneficiat de Vechiul Testament în irlandeză pentru scurt timp.

Dacă irlandezii au avut, în cele din urmă, un Vechi Testament în irlandeză până la sfârșitul secolului al XVII-lea, aceasta s-a datorat nu în puțină măsură lui William Bedell și Murtagh King, celor care au salvat și conservat manuscrisul original, și lui Robert Boyle, Andrew Sall, Narcissus Marsh, Hugh Reily, ca și altora care au lucrat la tipărirea Vechiului Testament în irlandeză. Prin efortul lor și al celor care au tradus Noul Testament în irlandeză cu decenii mai devreme, irlandezii au avut o Biblie în limba lor vernaculară pentru prima oară în istorie. Aceasta nu a fost o realizare mică în sine, ci reprezintă un triumf al perseverenței, având în vedere tendințele acelor vremuri.

Bibliografie

- Abbot, T. K., 1904-1905, *Further Notes on Coney's Irish-English Dictionary*, în „Hermathena”, 13, p. 332-353.
- Bedell, William, 1624, *The copies of certaine letters which haue passed betweene Spaine and England in matter of religion. Concerning the generall motives to the Romane obedience*, London, William Barret and Robert Milbourne.
- Bendall, Sarah, Christopher Brooke, Patrick Collinson, 1999, *A History of Emmanuel College*, Cambridge, Boydell Press.
- Birch, Thomas, 1744, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. V, London, Printed for A Miller.
- Cabal, Marc, 2012, ‘Solid divine and worthy scholar’: William Bedell, Venice and Gaelic Culture, în James Kelly, Ciarán Mac Murchaidh (eds.), *Irish and English: Essays on the Irish linguistic and cultural frontier, 1600-1900*, Dublin, Four Courts Press, p. 43-57.
- Clarke, Aidan, 2009, Jones, Henry, în *Dictionary of Irish Biography*, vol. IV, Cambridge, CUP, p. 1025-1027.

⁸⁰ Despre Kirk, vezi Williams 1986: 97-100. *A Lunnduin, Ar na chur a gcló re R. Ebbingtham, ag na seachd réultaibh sa tsráid da ngoirthear, Ave Maria, abhfogus Luid-gheata, an bblia. daóis an Tigh*, 1690.

⁸¹ Kirkwood către Boyle, 30 octombrie 1690, Hunter 2008: 315; Williams 1986: 98; vezi și “Documents connected with the circulation of the Bible and other religious texts in the Highlands, 1687-1691”, în Hunter 2008: 343-55.

⁸² Vezi “An answer to the objection against printing the Bible in Irish”, în Hunter 2008, VI (Appendix I), p. 346-349.

- De Brún, Padraig, Máire Herbert, 1986, *Catalogue of Irish Manuscripts in Cambridge Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dore, John Read, 1888, *Old Bibles: An Account of the Early Versions of the English Bible*, 2nd edition, London, Eyre and Spottiswode.
- Ford, Alan, 1995, *The Reformation in Kilmore before 1641*, in Raymond Gillespie (ed.), *Cavan: Essays on the History of an Irish County*, Blackrock, Co. Dublin, Irish Academic Press, p. 73-98.
- Hunter, Michael, 2008, *Supplement to the Correspondence of Robert Boyle*, vol. V-VI, [consultat la 15 August 2013: <http://www.bbk.ac.uk/boyle/researchers/works/correspondence/Corresp.%20Suppl.%20rev.pdf>].
- Jones, Henry, 1676, *A Sermon of Antichrist, preached at Christ-Church Dublin, Novemb. 12. 1676 by the Right Reverend Father in God, Henry Lord Bishop of Meath*, Dublin, Printed at His Majesties Printing-House.
- Jones, Thomas Wharton, 1872, *A True Relation of the Life and Death of the Right Reverend Father in God William Bedell*, Westminster, Cambden Society.
- Leslie, J. B., 2008, *Clergy of Kilmore, Elphin and Ardagh*, D. W. T. Crooks (ed.), Kilmore, Ulster Historical Foundation.
- Lynam, Edward W., 1969, *The Irish Character in Print 1571-1923*, Shannon, Irish University Press [London, Oxford University Press, 1924].
- Mac Murchadha Caomhánach, Seán Óg, 1912, *Sailm Dháibhidh, dréir láimhscribhinne bunaidhe liam Bheidil, Easbog*, Dublin, Hanna.
- Maddison, Robert E. W., 1958, "Robert Boyle and the Irish Bible", in *John Rylands Library Bulletin* 41, p. 80-101.
- Mahaffy, John P., 1903, *An Epoch in Irish History. Trinity College, Dublin Its Foundation and Early Fortunes, 1591-1660*, London: Fisher Unwin.
- Mason, Henry Joseph Monck, (1843), *The Life of William Bedell*, D. D., London, Seeley and Burnside.
- McCafferty, John, 2007, *The Reconstruction of the Church of Ireland. Bishop Bramhall and the Laudian Reforms, 1633-1641*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCafferty, John, 2009, *Venice in Cavan: the career of William Bedell, 1572-1641*, in Brendan Scott (ed.), *Culture and Society in early modern Breifne/ Cavan*, Dublin, Four Courts Press, p. 173-187.
- McCaughey, Terence, 2001, *Dr. Bedell and Mr. King: The Making of the Irish Bible*, Dublin, School of Celtic Studies.
- McGuinne, Dermot, 1992, *Irish Type Design. A History of Printing Types in the Irish Character*, Blackrock, Co. Dublin.
- McNeill, Charles (ed.), 1943, *Tanner Letters*, Dublin, Stationery Office.
- Norton, David, 2005, *A Textual History of the King James Bible*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ó Cuinn, Cosslett, Roibeard D'Uidheas Mac Siacais, 1971, *Scéalta as an Apocrypha*, Dublin, Oifig an tSoláthair.
- Ó Cuív, Brian, 1992, *Aibidil Gaoidheilge and Caiticíosma: Seán Ó Cearnaigh's Irish Primer of Religion published in 1571*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.
- Ó Fearghail, Fearghus, 2012, *'A Word which generations had hoped for': The first Translation into Irish of the New Testament*, in Wim François and August den Hollander (ed.), *Wading Lambs and Swimming Elephants. The Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and*

- Early Modern Era*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 257, Leuven, Peeters, p. 347-386.
- Ó Fiaich, Tomás, 1976, *Pól Ó hUiginn*, în „The Maynooth Review”, 2 (1), p. 42-51.
- Ó Maolchonaire, Flaithrí, (1975), *Desiderius*, Thomas F. O’Rahilly (ed.), Dublin, Institute for Advanced Studies.
- Ó Moghráin, Padraig, 1945, *Pól Ó Huiginn*, în „Béaloideas”, 15, 1/2, p. 87-101.
- Parr, Richard, 1686, *The Life of the Most Reverend father in God, James Usber, Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan*, London, Nathaniel Ranew.
- Reed, Talbot B., Alfred F. Johnson, 1952, *A History of the Old English Letter Foundries*, London, Faber.
- Shuckburg, E. S., 1902, *Two Biographies of William Bedell Bishop of Kilmore*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarpi, Paolo, 1625, *The free schoole of warre, or, A Treatise, whether it be lawfull to beare armes for the service of a prince that is of a diuers religion*, tr. by William Bedell, London, Bill.
- Sarpi, Paolo, 1626, *Interdicti Veneti historia de motu Italiae sub initia pontificatus Pauli V commentarius*, tr. by William Bedell, Cambridge, Bucke, Bucke and Greene.
- Swete, Henry Barclay, 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, revised by Richard Rusden Ottley, Cambridge, University Press.
- T[odd], J. H., 1833, *Original Letter of Archbishop Marsh*, în *The Christian Examiner and Church of Ireland Magazine*, vol. II, p. 761-772.
- Williams, Nicholas, 1986, *I bPrionta I Leabhar. Na Protastún agus Prós na Gaeilge 1567-1724*, Dublin, An Clóchomhar.
- Anon., 1833, *Notes on the life of Antonio de Dominis*, în „The Christian Examiner and Church of Ireland Magazine”, vol. II, p. 601-617.

Traducere din engleză de Ana Catană-Spenchiu

UN DOCUMENT DE CONSOLIDARE A LIMBII ROMÂNE LITERARE - *BIBLIA DE LA BUCUREȘTI (1688)*

ELENA-CRISTINA POPA

*Liceul Teoretic „V. Alecsandri” Iași
elle_chris@yahoo.com*

Résumé: L'analyse des phénomènes spécifiques à la langue roumaine littéraire dans le livre des Actes des Apôtres, dans les trois livres de référence – La Bible de Bucarest (1688), Le Nouveau Testament de Bălgrad (1648) et La Bible de Blaj (1795) – a pris en compte la rétention des archaïques dans le langage, les innovations linguistiques, en soulignant, chaque fois, les phénomènes qui sont devenus plus tard les normes de la langue littéraire. Les observations ont été axées sur les quatre niveaux de la langue: la phonologie, la morphologie, la formation des mots et le vocabulaire. L'observation sur l'étude des Actes des Apôtres de la Bible de Bucarest, du Nouveau Testament de Bălgrad et de la Bible de Blaj abouti à la conclusion que le texte de la Bible de Bucarest est le plus conservateur, ce qui le rend parfois inintelligible. Dans le Nouveau Testament de Bălgrad, il y a une alternance des règles linguistiques du nord et du sud, mais les premiers sont prédominants. Le texte de la Bible de Blaj est, du point de vue des règles de la langue littéraire, le plus moderne, en anticipant, par une série d'innovations, les règles existant dans la littérature roumaine d'aujourd'hui.

Mots-clés: *La Bible de Bucarest, Le Nouveau Testament de Bălgrad, La Bible de Blaj, morphologie, formation des mots, vocabulaire*

Traducerea fragmentară a *Bibliei* în limba română datează din secolul al XVI-lea, când au apărut primele cărți de psalmi (*Psaltirea Scheiană, Psaltirea Voronețeană și Psaltirea Hurmuzachi*), urmate de alte ediții în 1570, 1577 și 1589. În secolul următor, apare la Bălgrad, din îndemnul mitropolitului Simion Ștefan, o nouă ediție a *Psaltirii* (1651). Același text al *Vechiului Testament* a fost tradus și publicat, în paralel în română și slavonă, de către mitropolitul Dosoftei, în 1680, ca, trei ani mai târziu, el să tipărească la Uniew (Polonia) *Psaltirea în versuri*.

Cartea *Psalmilor* nu este, însă, singura carte din *Vechiul Testament* tradusă în limba română începând cu secolul al XVI-lea. În 1581-1582, apare *Palia de la Orăștie*, cuprinzând primele două cărți din *Pentateuh* (*Geneza și Exodul*). După 100 de ani, în 1683, mitropolitul Dosoftei tipărește un volum (*Proftologhion*) cuprinzând toate textele din *Vechiul Testament* folosite în serviciile divine de biserica ortodoxă.

Datorită necesităților de ordin liturgic, *Noul Testament* a fost tradus și tipărit mult mai frecvent. Cel mai vechi exemplar păstrat este *Evangeliarul de la Sibiu* (1551-1553), cu text paralel român și slavon. Tot de la jumătatea secolului al XVI-lea datează și *Codicele Popii Bratul*, ce conține *Faptele Apostolilor*, *Epistolele* lui Ioan, Petru, Iacob și I Corinteni (5, 6-7, 35). *Codicele Voronețean* cuprinde *Faptele Apostolilor* (fragmentar), Iacob, Petru I și II (până la 2, 9). Diaconul Coresi tipărește *Tetraevangelul* (1560-1561), *Praxiul* sau *Lucrul apostolesc* (1563), *Cartea ce se cheamă evanghelie cu învățatură de în tuşpatru evangheliştii aleasă*.

Abia la jumătatea secolului al XVII-lea, în 1648, apare, la Bălgrad, prima traducere integrală în limba română a *Noului Testament*. De la această dată și până în 1688, anul primei apariții integrale a textului *Bibliei* în limba română, au mai apărut: *Evanghelia* de la București (1682) și *Apostolul* (1683), tipărite de mitropolitul Teodosie. După 1688, frecvența apariției *Evangheliarelor* este foarte mare (1693, 1742, 1750, 1760, 1775, la București; 1697, la Snagov; 1741, 1762, la Iași; 1765, 1776, la Blaj; 1746, 1784, 1794, la Râmnicu Vâlcea), ca și cea a *Apostolului* (1743, 1774, 1784, la București; 1756, 1791, la Iași; 1767, la Blaj; 1704, 1743, la Buzău; 1747, 1794, la Râmnicu Vâlcea).

În 1795, apare, la Blaj, *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, precedată de *Noul Testament acum tipărit într-acest chip pre limba rumânească* de Antim Ivireanul (1703) și urmată de *Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos* (Petersburg, 1817).

Studiul *Bibliei de la București* (1688), al *Noului Testament de la Bălgrad* (1648) și al *Bibliei de la Blaj* (1795) a dat naștere la numeroase discuții în istoria limbii și literaturii române. Astfel, Samuil Micu, primul critic al *Bibliei de la București*, consideră această traducere „cu foarte întunecată așezare și întocmire a graiului românesc”. Deși afirmația sa se bazează pe studiul textului, ea este o exagerare. Profundul respect al traducătorilor *Bibliei de la București* față de textul grecesc i-a făcut pe aceștia să redea în limba română unele pasaje obscure, dificil sau chiar imposibil de înțeles de către cititori fără apelul la original, dar aceasta nu face, totuși, ca textul, în general, să fie inaccesibil.

Începând cu N. Iorga, însă, care apreciază că limba *Bibliei de la 1688* „îndreptată cu multă pricepere, modernizată, limpezită, forma cea mai înaltă expresie a limbii literare a timpului” (Iorga 1925: 398), toți istoricii literari au evidențiat doar meritele acestui text în realizarea unității limbii române literare, fără a se apleca atent asupra caracteristicilor lingvistice ale acestei opere. Astfel, în tratatul de *Istoria literaturii române* al Academiei Române, citim: „Prin *Biblia de la București*, operă de proporții monumentale pentru acea epocă, se pune în circulație o limbă literară ce reprezintă sinteza eforturilor tuturor scriitorilor ecleziastici români de până atunci și se deschide calea pe care se va dezvolta limba română literară de mai târziu” (*Istoria literaturii române* 1964: 453). G. Călinescu vede în această lucrare un „document de consolidare a limbii literare”, fiind, după părerea sa, „pentru limba română ceea ce este pentru cea germană *Biblia* lui Martin Luther” (Călinescu 1985: 10). În lucrarea *Istoria literaturii române vechi*, N. Cartoian consideră că: „*Biblia* lui Șerban este sinteza

tuturor eforturilor îndeplinite de cărturarii români în cele mai vitrege împrejurări, timp de trei veacuri, în toate țările Românești, pentru a înveșmânta cuvântul Domnului în haina limbii naționale. Din confruntarea tuturor textelor anterioare cu originalul grecesc, ei au îndreptat erorile de sens și au ales cuvintele care, înțelese în toate ținuturile românești, aveau mai multă rezonanță în suflete și care, în același timp, exprimau cu mai multă exactitate noțiunile originalului grecesc” (Cartoian 1980: 395).

Lectura atentă a textului *Bibliei de la București* demonstrează că aceste considerații sunt niște exagerări, că, de fapt, ele nu se bazează pe cunoașterea limbii utilizate de către traducătorii acestei opere, ci pe aprecieri în funcție de rolul jucat de ea în dezvoltarea literaturii române de mai târziu.

Abia începând cu anul 1988, o echipă de cercetători de la Universitatea din Iași și cea din Freiburg s-a aplecat cu atenție și profesionalism asupra textului *Bibliei de la București*, concluziile fiind publicate în cele cinci volume intitulate *Monumenta linguae Dacoromanorum*, cuprinzând primele cinci cărți din *Vechiul Testament (Pentateuhul)*. Cercetările au pornit de la studierea particularităților de limbă prezente în Ms. 45 de la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române și în Ms. 4389 de la Biblioteca Academiei Române, ce au ca izvor traducerea *Vechiului Testament* realizată de Nicolae Milescu.

În ceea ce privește *Noul Testament de la Bălgrad*, majoritatea cercetătorilor s-au oprit asupra celor două predoslovii, datorită importanței lingvistice pe care o prezintă. Autorii lucrării precizează sursele („izvoadele”) după care au făcut traducerea („... grecești și sârbești [= slavonești] și lătimești ...”), susținând necesitatea îmbogățirii și realizării unei limbi literare unitare, pe care să o înțeleagă toți românii.

O idee importantă asupra căreia s-a insistat adeseori este cea referitoare la depășirea dificultăților determinate de diferențele lingvistice dintre țările române. Mitropolitul Simion Ștefan a dorit să realizeze o operă „de obște”, nu una regională, ceea ce-l face pe Sextil Pușcariu să asemene acest text, în *Istoria literaturii române. Epoca veche*, cu prefața lui Luther, în care el își motiva înfăptuirea traducerii în germană a *Bibliei* (Pușcariu 1987).

Autorii traducerii *Noului Testament de la Bălgrad* nu realizează doar o retipărire a unui text pe care, credem, îl aveau la îndemână, ci se simt datori să-l verifice după originale. Această atitudine este apreciată de Ștefan Ciobanu în *Istoria literaturii române vechi* ca „un spirit critic pe care noi nu-l găsim mai înainte” (Ciobanu 1989: 190). Această viziune nouă în editarea cărților sfinte i-ar aparține nu atât mitropolitului Simion Ștefan, cât acelor colaboratori ai săi „cu știință de carte” (*ibidem*), cunoscători ai limbilor latină, greacă, slavă și ebraică. Liviu Onu, în tratatul de *Istoria literaturii române literare*, consideră că: „Principiile referitoare la limba literară, preconizate în prefața către cititori, au fost traduse în fapt: ceea ce caracterizează limba *Noului Testament de la Bălgrad* este apropierea de limba populară” (Rosetti, Cazacu, Onu 1971: 111).

Spre deosebire de Simion Ștefan, Samuil Micu este „cel dintâi care a învățat și pentru alții”, după cum spunea N. Iorga (cf. Mazilu 1991: 114), un erudit, instruit în limbile latină, greacă, maghiară, italiană și franceză. Motivele pentru care el începe traducerea *Bibliei* în 1783 sunt: lipsa versiunii din 1688 care „atăta s-a împuținat” încât era tot mai greu de găsit și graiul aceleia „mult osebit de vorba cea de acum obicinuită” (*Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, Blaj, 1795). Autorul își propune să „îndrepteze” limba *Bibliei* din 1688, confruntând textul cu originalul grecesc.

Este demn de reținut faptul că Samuil Micu revizuieste traducerea sa de două ori, o dată împreună cu Dimitrie Eustatievici, directorul școlilor neunitice, ceea ce demonstrează că *Biblia* este destinată tuturor românilor, nu doar greco-catolicilor din Ardeal.

Apreciind valoarea literară și teologică a *Bibliei de la Blaj*, autorii lucrării *Samuil Micu Clain - teologul. Viața, opera și concepția lui teologică*, N. Mladin, I. Vlad și Al. Moisiu, afirmă: „De remarcat e faptul că această traducere a *Bibliei* este străină de îngustimea orizontului confesional și de păreri filologice-lingvistice unilaterale. Ea se încadrează perfect în seria traducerilor biblice din Ardeal și Țara Românească și în dezvoltarea limbii literare și bisericești a românilor de pretutindeni” (Mladin 1957: 55-56).

Analizând fenomenele specifice limbii literare din cele trei lucrări, în studiul de față s-a pornit de la textul *Faptele Apostolilor* din *Biblia de la București*, (BB) și s-au comparat trăsăturile sale caracteristice cu cele ale aceleiași cărți biblice din *Noul Testament de la Bălgrad* (NT) și, respectiv, *Biblia de la Blaj* (B1795). În studierea acestora, am avut în vedere menținerea particularităților arhaice în limbă, ca și evidențierea inovațiilor lingvistice, subliniindu-se, de fiecare dată, fenomenele care au devenit mai târziu norme ale limbii literare.

Observațiile care urmează vizează fonetica, morfologia și vocabularul.

În ceea ce privește caracteristicile fonetice, am urmărit fenomenele referitoare la accent, vocalism și consonantism. Astfel, în privința accentuării cuvintelor în cele trei texte, am constatat că, în unele cazuri, același cuvânt este accentuat diferit: substantivul propriu *Nicánor* este accentuat ca în limba greacă, pe a doua silabă, în BB și B 1795 (*Nicánor*) și pe ultima silabă în NT (*Nicanór*). Alteori, se întâlnește alternanța accentului în cadrul aceleiași text. De exemplu, substantivul *pricină* este accentuat pe prima silabă (*pricină*) sau pe a doua (*pricina*) în BB și B 1795.

În domeniul vocalismului, s-a observat o inconsecvență în folosirea formelor vechi și a inovațiilor. Astfel, substantivul de origine slavă *norod* apare în BB atât cu forma veche, cu *-ă-* (*nărod*, în 13 ocurențe), cât și cu cea înregistrată în secolul al XVII-lea, cu *-o-* (*norod*, în 34 de ocurențe).

Lat. *ám+cons.*, din lat. *ambulo*, a devenit **ă-*, apoi *î-* (**ămblu > îmblu*). La aceeași fază cu *î-* a ajuns și verbul lat. *impleo* (*> *emplo > *ămplu > împlu*). În secolul al XVI-lea are loc asimilarea regresivă *î-u > u-u*, apărând, în textele muntenești, atestări ale formelor acestor verbe cu *u-*. În textele studiate, constatăm preponderența

formelor cu *u-* în BB (o singură atestare a formei *îmblînd*, 13:11) și în B1795. În schimb, în NT găsim numai forme cu *î-*.

Fenomenul sincopării lui *-i-* (> *e*) în cuvintele din familia lexicală a adjectivului *drept* apare în B 1795, FA, unde se întâlnesc: *drept*, *dreptate*, *dreapta*. În BB, FA și NT, FA se găsesc forme nesincopate, de proveniență transilvăneană: *dereptate*, *direptate*, *direapta*, *dirept* etc.

Dintre fenomenele înregistrate în domeniul consonantismului se rețin următoarele:

Africata sonoră *ĝ* (< lat. *j+o*, *u*; < *d*, *g+ó*, *u*) se întâlnește în mod obișnuit în NT (exemple: *a aĝiuta*, *botegiune*, *giudeca-voiu*, *giurămînt*), pe când în BB ea apare sporadic (*încungjurîndu-*), iar în B 1795 nu se găsește deloc.

Velarizarea vocalelor *e* și *i* prin *ș* prezintă diferențe de la un text la altul; câteva exemple: verbul *a așeză* apare cu *ș* dur în BB și NT, iar în B 1795 se găsește doar *ș* muiat; adjectivul *deșert* apare cu *ș* dur în BB și NT (*deșarte*), în timp ce în B 1795 apare o dată *ș* dur (*deșarte*) și o dată *ș* muiat (*deșarte*); verbul *a ședea* cunoaște numai forme velarizate în BB (ex. *era șăzînd*, *au șăzut*, *să șază*, *șăzî*); în NT ele sunt predominante (16 atestări ale formelor velarizate și 3 ale celor nevelarizate), iar în B 1795 nu se întâlnesc niciodată forme velarizate.

Velarizarea prin *j* este prezentă în *Faptele Apostolilor* din BB și NT, în toate ocurențele cuvântului *jertfă* și ale derivatelor sale (ex. *jîrtvă*, *să jîrtvuiască*, *jîrtvite*). În schimb, în B 1795 apar atât forme velarizate, cât și forme nevelarizate (ex. *jîrtvă*, *să jîrtvească*, *jîrtvite*, dar și *jertve*, *au jertvit*).

În cazul subst. *vrajă* (și a. derivatelor sale), BB se dovedește a fi inconsecventă în ceea ce privește folosirea formelor cu *j* dur sau cu *j* moale (2 atestări cu *j* dur: *vrăjile*, *vrăjînd* și 3 atestări cu *j* moale: *vrăjînd*, *vrăjitoriu*, *vrăjitoriu*), în vreme ce în cartea selectată din NT și B 1795 apar doar forme nevelarizate.

În ceea ce privește velarizarea prin *ț*, exemplele pun în evidență inconsecvența în folosirea formelor velarizate și a celor nevelarizate în toate cele trei texte studiate; exemple: *înalțîndu-să*, *scoțînd*, *trimițînd*, *țarmure* (BB); *scoțînd*, *trimețînd*, *țarmure*, *vițel* (NT); *trimițînd*, *să trimiț*, *țarmuri*, *vițel* (B 1795). Aceeași situație se constată în BB și în cazul consoanei finale *-ț*, care apare când ca *-ț* (dur), când ca *-ți* (muiat), această din urmă variantă fiind totuși predominantă (244 de ocurențe cu *-ți* și 62 de ocurențe cu *-ț*). În celelalte două texte în discuție, se observă o normă: în NT se găsește întotdeauna *-ț* dur, iar în B 1795 *-ți* moale (ca în limba română modernă).

Un amestec de forme velarizate și nevelarizate se înregistrează și în cazul spirantelor *s*, *z*. Câteva exemple susțin această afirmație: *adusără* (o ocurență) / *aduseră* (5 ocurențe) în BB; *să adumasă* (o ocurență) în BB și B 1795 / *să adunase* (o ocurență) în NT; *să dusă* (2 ocurențe) în BB / *să duse* (o ocurență) în BB (și 2 ocurențe în NT); *puseră* (5 ocurențe) în BB / *pusără* (o ocurență) în BB.

Velarizarea prin *ș* este prezentă în BB în majoritatea atestărilor cuvântului *Dumnezeu* (ca și a derivatelor din aceeași familie lexicală). În NT, în toate ocurențele se găsesc numai forme velarizate, iar în B 1795, dimpotrivă, numai forme nevelarizate.

Deși încă din secolul al XVI-lea în norma limbii literare din sud apare durificarea lui *r* din sufixele *-ariu*, *toriu*, în BB sunt numeroase exemple de *r* muiat (*ajutoriu*, *biruitoriu*, *cunoscătoriu*, *neascultătoriu*, *sămănătoriu*, *zlatariu* etc.). Aceeași situație se înregistrează și în celelalte două texte în discuție.

În ceea ce privește morfologia, am urmărit, pentru fiecare parte de vorbire, formele și valorile cele mai importante pe care le prezintă în cele trei texte.

Astfel, în cazul substantivelor, s-a constatat că unele sunt de alte genuri decât în limba română actuală (ex. *gătej* este de genul masculin în BB: *găteji*) sau se încadrează în două genuri (ex. *pusti* este de genul neutru, *pusti* în BB și B 1795; în NT el este de genul feminin, *pustie*).

În ceea ce privește articolul, s-au constatat următoarele fenomene: forma *unii* a articolului nehotărât feminin singular la G.-D. în NT („*fecior unii muieri*”); articolul hotărât *lui* enclitic în *Dumnăzăului*, în NT; forma unică a articolului posesiv-genitival în numeroase exemple din NT și B 1795; forma *cei* a articolului demonstrativ-adjectival, feminin, singular la G.-D., în BB și B 1795.

În cazul adjectivelor, am reținut forma de masculin, plural, *goli* a adjectivului *gol*; forma *noao* la feminin, singular a adjectivului *non*.

Pronumele personal de persoana a III-a, masculin, plural se întâlnește în câteva ocurențe cu forma *eiș(i)*, în BB și NT. La persoana a II-a, plural și a III-a, plural, formele folosite sunt *noao*, respectiv *voao*.

Pronumele reflexiv de dativ *sieși* apare cu forma *șie* în B 1795. În ceea ce privește forma de acuzativ a pronumelui reflexiv, ea oscilează între *să* și *se* în BB.

O serie de forme deosebite față de cele actuale cunoaște pronumele și adjectivul demonstrativ: la G.-D., feminin, singular, pronumele și adjectivul *aceasta* are forma *aceștiia* în toate cele trei texte; pronumele și adjectivul demonstrativ *aceea*, feminin, singular, are, uneori, la G.-D., forma *cei* și *aceiia*, în BB; pronumele demonstrativ, feminin, plural *acestea* apare, într-o ocurență, cu forma *aceasteaș*, în BB; pronumele relativ *care* cunoaște forme diferite după gen și număr (*careea*, *carele*, *carii*), în toate cele trei texte; pronumele și adjectivele nehotărâte apar cu forme speciale (ex. *altcinevaș*, în BB; *alalt*, în BB; *cevași*, în BB; *șieștecarele*, în BB; *nescare*, în BB; *vare pre cîț*, în NT).

Comparând formele verbale din textele în discuție, am constatat o serie de caracteristici importante ale acestora sub aspectul evoluției limbii române. Astfel, se înregistrează o serie de încadrări ale unor verbe la alte conjugări decât cele obișnuite astăzi (de exemplu, *a adeveri* apare la conjugarea I, *a adevăra*, în NT: „*Pre carele aducându-l, luară-l împregiur iudovii ce pogorâse den Ierosalim, multe și greale vine aducând spre pavel, cealea ce nu le putea adevăra*”, 25: 7; în B1795: *adeveri*, în BB: *să dovedească*, 25:7, dar și *adeveriia*, 24:9).

O formă verbală destul de des întâlnită în BB este reflexivul cu valoare de pasiv (ex.: *porunciu să să aducă omul* = să fie adus, 25:17; *să rîdică mort* = fu ridicat, 20:9; *trebuie să mă judec* = să fiu judecat, 25:10; *să nu să ucigă cu pietri* = să nu fie ucis, 5:26).

În numeroase ocurențe din textele cercetate apar verbe cu forme iotacizate la indicativ prezent, conjunctiv și gerunziu, în timp ce formele cu *t*, *d*, *n*, *r* sunt foarte rare (ex. *să ceară*, BB și B 1795; *să creadă*, B 1795; *să-și radă*, B 1795; *să rămână*, B

1795; *să răspundă*, B 1795; *să trimită*, B 1795; *să trimit*, B 1795; *trimit*, B 1795; *aud*, în toate cele trei texte; *să vină*, NT și B 1795). Din exemplele date, se observă că B 1795 are cele mai multe forme neiotacizate, ca în limba română modernă.

Datorită respectului față de textul sacru al cărturarilor care realizau traducerea în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, au fost preluate din limba greacă o serie de construcții verbale perifrastice, în special în BB. În NT și B 1795, ele apar mult mai rar. Câteva exemple: *era binevestind*, în BB și B 1795 (NT: *propoveduina*); *era lăcuind*, în BB (NT și B 1795: *era lăcūtorī*); *fu bolnāvind*, în BB (NT: *fu a muri*; B 1795: *au fost bolnāvindu-să*); *au fost crezūt*, în BB (NT: *crezură*; B 1795: *au crezūt*); *va să judece*, în BB și B 1795 (NT: *va giudeca*); *să fie venit*, în BB (NT: *veni*; B 1795: *au venit*).

O caracteristică importantă a tuturor modurilor verbale o constituie prezența formelor verbale perifrastice, calchiate după modele grecești. Astfel, textul BB abundă de forme perifrastice de indicativ imperfect (ex.: *era mergînd* = mergeau; *ai vrut ținea* = ținea), de perfect simplu (ex.: *fu el apropiindu-se* = se apropie; *deaca fu de întră* = intră), de perfect compus (ex.: *au vrut veni* = a venit), de mai mult ca perfect (ex.: *nu era căzūt* = nu căzuse; *s-au fost tănuit* = se tănuise), de viitor (ex.: *va să te bate* = te va bate).

O altă trăsătură a verbelor din textele studiate o reprezintă construcțiile verbale intensive, care pun în evidență servilismul traducătorilor față de originalul grecesc. Acesta este motivul pentru care apar construcții intensive de prezent (*lucru eu lucrezū*), de imperfect (*vedea videnie*), de perfect simplu (*izbîndi și făcu izbîndă*), de perfect compus (*cu jurămînt au jurat*), de viitor (*vederi vor vedea*), de conjunctiv prezent (*cu înfricoșare să-i înfricoșem*), de gerunziu (*rămîind fie rămînea*).

Adverbele și locuțiunile adverbiale cunosc unele forme speciale, diferite de cele actuale (ex.: *acicea*, în NT / *aici*, în B 1795; *atunceaș*, în NT; *că ce*, în NT / *căci*, în B 1795, FA; *cîndai*, în BB; *cîtinel*, în BB; *decindea*, în BB / *dîncolo*, în B 1795; *fățiș*, în BB; *niciodinioară*, în BB / *niciodată*, în B 1795; *pretutindenilea*, în BB; *pre amăruntul*, în BB; *de iznoavă*, în BB; *fără price*, în BB; *în ce chip*, în BB; *de pripă*, în NT) sau sensuri deosebite (ex.: *dară* ‘oare’, în toate cele trei texte; *de osebi* ‘deoparte’, în toate cele trei texte).

Prepozițiile și locuțiunile prepoziționale au și ele în textele studiate forme diferite de cele de astăzi (ex. *dennafară*, în BB; *den*, în toate cele trei texte; *pre*, în toate cele trei texte; *pren*, în BB / *pren și prin*, în NT / *prin*, în B 1795; *prentre*, în BB; *preste*, în toate cele trei texte; *supt*, în toate cele trei texte) sau sensuri diferite de cele actuale (ex. *despre* ‘de la’, în toate cele trei texte; *în mijlocul* ‘între’, în toate cele trei texte; *spre* ‘din cauza’, ‘pentru’, în toate cele trei texte). Prepoziția *prejur* se întrebuintează cu acuzativul (*prejur de mine* în BB).

Conjuncțiile și locuțiunile conjuncționale apar și ele cu forme și sensuri specifice graiurilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (ex. *ce*, în BB și NT / *ci*, în B 1795; *deaca*, în toate cele trei texte; *derept aceaea* ‘așadar’, în BB și NT, *drept aceaea*, în B 1795; *cu prilej adecă* ‘pe motiv că’, în BB; *pentru căci* ‘fiindcă’, în BB).

În ceea ce privește interjecțiile, ele sunt foarte rare în textele studiate. Singura formă deosebită pe care am întâlnit-o este *iaca* ‘iată!’, în NT (BB și B 1795: *iată!*).

În ceea ce privește formarea cuvintelor, am urmărit sufixele și prefixele cu ajutorul cărora se creează cuvinte noi, derivate în limba română. Unele afixe se întâlnesc în toate cele trei texte (ex. sufixul *-aș*, în *sutaș*, *fustaș*; sufixul *-(ă)ciune*, în *amărăciune*; sufixul *-ean*, în etnonime ca: *alexandrean*, *efeseani*, *sidoneani*, *tarsean*; prefixul *ne-*, în *neclătit*), altele doar într-unul sau în două dintre ele (ex. sufixul *-ătate*, în *strîmbătate*, în BB și B 1795; sufixul *-(ă)ciune*, în *închinăciunele*, în BB și B 1795; sufixul *-eală*, în *priveală*, în BB; sufixul *-el*, în *puținel*, în BB și NT; sufixul *-ie*, în *flămînzie*, în BB; sufixul *-ime*, în *bătrînimie*, în BB și B 1795; prefixul *ne-*, în *neobrezuiți*, în BB). Uneori, se constată lipsa unor prefixe (de ex., prefixul *îm-* lipsește în: *bolnăvind*, în BB și B 1795; *a plini*, în BB și B 1795; prefixul *în-* nu apare în: *nainte*, în BB; *a cerca*, în BB; *timpină*, în BB și NT; prefixul *pri-* nu se găsește în cazul verbului *a prigoni*, în toate cele trei texte înregistrându-se forma *gonești*). Din aceste exemple se observă încă o dată că textul din B 1795 antcipă forme din limba literară modernă.

În ceea ce privește vocabularul, fenomenele întâlnite aici se împart în două categorii:

a. Cuvinte proprii limbii române vechi; cuvinte puțin cunoscute sau păstrate în anumite arii dialectale. În funcție de originea lor, ele pot fi: elemente de origine latină (ex. *a astruca*, *fustaș*, *a mânea*, *rost*); elemente latine savante (ex. *pedestru*); elemente neolatine (italienești) (ex. *căpitan*); elemente slave (ex. *capîște*, *a se dodei*, *fariseu*, *polc*); elemente grecești (ex. *ariopag*, *eres*, *politie*, *tipos*); elemente maghiare (ex. *fealiu*, *a mîntui*, *ponoslu*, *viclesug*); elemente turcești (ex. *divan*, *măbramă*); elemente autohtone (ex. *grumaz*, *măgură*);

b. Cuvinte cu sens diferit de cel actual. O primă categorie este cea a calcurilor lingvistice, care abundă în cele trei texte studiate, ca reflex al respectului traducătorilor față de textul original de care nu se îndepărtau nici chiar cu riscul de a face ca vresiunea românească să apară, uneori, greoaie și chiar neinteligibilă. Se rețin aici câteva exemple de calcuri: *apoapele* ‘semen’, în BB (NT: *priiatenu*; B 1795: *aproapelu*); *cu bun chip* ‘de cinste’, în BB (NT: *de cinste*; B 1795: *cu bun chip*); *limbă* ‘popor’, în BB (NT: *oamenii*; B 1795: *neamul*); *de patru ori a patru* ‘șaisprezece’, în NT (BB: *16 slujitori*; B 1795: *patru pătrari*). Unele calcuri se regăsesc în toate cele trei texte, ceea ce pune în evidență importanța pe care a avut-o tradiția în impunerea sensurilor unor cuvinte; de ex.: *bătrîn* ‘șef al poporului’, ‘conducător’; *începător* ‘cel care îndeamnă la ceva’; *sămînță* ‘urmas’; *trup* ‘ființă’, ‘om’. A doua categorie este cea a cuvintelor cu sens diferit de cel actual, cuvinte (cu sensuri) atestate pentru prima dată. Deoarece limba română nu atinsese (la momentul traducerii acestor texte) un nivel de dezvoltare care să-i permită redarea unor noțiuni din diferite domenii, traducătorii au recurs la atribuirea de noi sensuri unor cuvinte existente în limbă, ceea ce a dus la extinderea fenomenului polisemiei. Astfel, se întâlnesc o serie de termeni folosiți cu sensuri noi, neatestatate până atunci sau nemaîntâlnite în prezent; de ex.: *gros* ‘butuc’ (în toate cele trei texte studiate); *moșnean* ‘moștenitor’, în BB (NT: *oarecăt avea pămînt*; B 1795: *carii avea țarini*).

Cele trei texte studiate reprezintă, așadar, traduceri independente ale cărții *Faptele Apostolilor*, niciuna dintre ele nereproducând întocmai textul anterior.

Observațiile făcute pe baza studierii în paralel a cărții *Faptele Apostolilor* din BB, NT și B 1795 au dus la concluzia că textul din BB este cel mai conservator, nereușind să se desprindă de originalul grecesc, ceea ce-l face, uneori, neinteligibil. În NT apare o alternanță a normelor lingvistice din nord și a celor din sud, primele fiind, însă, predominante. Textul B 1795 este, din punctul de vedere al normelor limbii literare, cel mai modern, anticipând, printr-o serie de inovații, norme existente în limba română literară de astăzi.

Bibliografie

A. Izvoare

BB: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod și cu Binecuvântarea Prea fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

B 1795: *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a cei noao*, Blaș, 1795.

NT: *Noul Testament de la Bălgrad, 1648* (ediție modernă: Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1998).

B. Literatură secundară

Arvinte 1988: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu ms.45 și cu ms. 4389*, în MLD, Biblia 1688, I, Iași.

Arvinte 1991: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărții a doua (Ieșirea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu ms. 45 și cu ms. 4389*, în MLD, Biblia 1688, II, Iași.

Arvinte 1993: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărții a treia (Preoția) din Biblia de la București (1688), în comparație cu ms. 45 și cu ms. 4389*, în MLD, Biblia 1688, III, Iași.

Arvinte 1994: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărții a patra (Numeri) din Biblia de la București (1688), în comparație cu ms. 45 și cu ms. 4389*, în MLD, Biblia 1688, IV, Iași.

Arvinte 1997: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărții a cincea (A doua lege) din Biblia de la București (1688), în comparație cu ms. 45 și cu ms. 4389*, în MLD, Biblia 1688, V, Iași.

Arvinte 2001: Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic. Normele limbii literare în Biblia de la București (1688)*, în Biblia 1688, I, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.

Călinescu 1985: George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, pag. 10.

Cartoian 1980: Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, postfață și bibliografia finale de Dan Simonescu, prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, pag. 395.

Ciobanu 1989: Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horia Mazilu, Editura Eminescu, București, pag. 190.

Dicționarul limbii române 1913-1948: *Dicționarul limbii române*, Academia Română, București.

Dicționarul limbii române 1965 urm.: *Dicționarul limbii române*, Editura Academiei Române, București.

The Greek New Testament 1994: *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart.

Iorga 1925: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol.1-2, ediția a II-a, revăzută și larg întregită, Editura librăriei Pavel Suru, București.

- Istoria literaturii române 1964: *Istoria literaturii române*, I, *Folclorul. Literatură română în perioada feudală (1400-1780)*, Editura Academiei Române, București.
- Mazilu 1991: Dan Horia Mazilu, *Vocația europeană a literaturii române vechi*, Editura Minerva, București.
- Mladin, Vlad, Moisiu 1957: Nicolae Mladin, Ion Vlad, Alexandru Moisiu, *Samuil Micu Clain-teologul. Viața, opera și concepția lui teologică*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Sibiu.
- Noul Testament 1995: *Noul Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București.
- Pușcariu 1987: Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediție îngrijită de Magdalena Vulpe, postfață de Dan C. Mihăilescu, Editura Eminescu, București, 1987
- Rosetti, Cazacu, Onu 1971: Alexandru Rosetti, Boris Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, *De la origini până la începutul secolului al XIX-lea*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, pag. 111.

ACTUALIZAREA – O ÎNSUȘIRE HERMENEUTICĂ SPECIFICĂ TRADIȚIEI INTERPRETATIVE SCRIPTURISTICE A PĂRINȚILOR BISERICII. STUDIU DE CAZ: MC 9, 2-9

COSMIN PRICOP

*Universitatea din București
pricosmin@yahoo.com*

Resumée: Die vorliegende Untersuchung nimmt sich vor zu zeigen, dass die bis dahin getrennten exegetischen Herangehensweisen der Entschlüsselung der Bibeltexte, nämlich die wissenschaftlich-westlich-historisch-kritisch geprägte Exegese und die patristische Exegesen, allmählich zueinander kommen. Für die innerhalb der orthodoxen Landschaft des Bibelverständnis typische patristische Exegese setzt das eine Vorbereitung zwecks Profilierung mancher Spezifika voraus, die akademisch formuliert und in ein Schema dargestellt werden sollen. Anders gesagt befinden sich die orthodoxen Bibelwissenschaftler vor der Herausforderung, die eigene exegetische ungenug erforschte Tradition auf eine neue Ebene zu entwickelt und in anderen Worten deutlich die Frage beantworte zu können: Was ist das typische Merkmal der orthodoxen Exegese im Vergleich zu der wissenschaftlich-westlich-modernen Auslegung der Bibel? Anhand fünf patristischen Exegeten (Origenes, Chrysostomos, Johannes von Damaskus, Hieronymus und Augustinus), die den Bibeltext der Verklärungsgeschichte aus Matthäus- und Markusevangelium analysiert haben, könnte es hier eine mögliche Antwort skizziert und zugleich suggeriert werden: das Hauptmerkmal der patristischen Biblexegese im Vergleich zu der wissenschaftlichen, hauptsächlich literal orientierten und historisch-kritisch geprägten Auslegungsmethode wird von der Aktualisierung der Textbotschaft konstituiert.

Keywords: wissenschaftliche Exegese, patristische Exegese, Verklärungsgeschichte, Aktualisierung

1. PRELIMINARII

Acest studiu pornește de la realitatea conform căreia interpretarea textelor biblice este actualmente abordată din două perspective generale, care caracterizează două modalități distincte de înțelegere a textului biblic, dezvoltate pe baze diferite, care în decursul istoriei au ajuns să se contrazică reciproc, iar actualmente să se apropie într-o manieră nesperată în peisajul studiilor biblice actuale. Prima perspectivă este cea a exegezei biblice științifice moderne, de factură istorico-critică, hrănită la sânul Iluminismului, impusă ca standard la nivelul cercetării academice, specifică spațiului teologiei biblice occidentale (în special protestante), dar preluată

într-un ritm susținut și în Răsărit. Cea de-a doua perspectivă este cea a exegezei patristice, oarecum tipică peisajului cercetării biblice ortodoxe, insuficient cercetată aici, dar menținută dintr-o inerție ce ține mai degrabă de aspecte ale politicii bisericești. Cele două perspective au fost și sunt în continuare revendicate în cele două spații teologice amintite, dezvoltându-se treptat într-o dinamică a antagonismului, aplicarea uneia presupunând fără echivoc abandonarea celeilalte. Într-un mod cât se poate de curios, cine asumă exegeza biblică modernă (istorico-critică) exilează din propriul demers de cercetare orice apel la experiența interpretativă patristică, iar cine este familiar cu tradiția exegetică a Părinților Bisericii aproape că anatematizează orice abordare științifică a textului biblic, reflectată prin intermediul criticii biblice. Întrebarea care se impune aici este: avem de-a face cu două metode exegetice total diferite una de cealaltă, care se exclud reciproc? Reprezintă ele doi poli sau două convingeri teologice ireconciliabile? Răspunsul la aceste întrebări a fost oferit, indirect, când, în 1998, o întâlnire a bibliștilor *vestici și estici* a arătat că acest trend nu mai poate continua ca până atunci. Unele semnale ale reconcilierii dintre cele două tipuri de exegeză fuseseră date înainte. McGuckin scria în 1987: „Teologii care se străduiesc să denigreze criticismul pentru că nu este patristic sau cei care privesc întregul demers al exegezei patristice drept un «nonsens desuet» suferă de aceeași boală comună a reducionismului ecleziastic”¹. Redescoperirea unui dialog comun în această direcție consta, potrivit mărturiei participanților de atunci, în asumarea și exprimarea unei vocații ecumenice a fiecăruia, în calitate de creștin și de teolog, indiferent de domeniul de studiu. Pe bună dreptate, Simon Crisp descoperea în acest cadru o dublă dinamică: prima viza apropierea teologiei răsăritene ortodoxe de metodologia exegetică occidentală de factură științifică, iar cea de-a doua se referea la interesul manifestat de mediul teologic occidental față de moștenirea exegetică a Părinților Bisericii, păstrată, dar cercetată insuficient în spațiul teologic ortodox (*cf.* Crisp 2000). Situația curentă a exegezei științifice moderne și a celei patristice a fost descrisă în mod cât se poate de sugestiv de către un biblist german, Marius Reiser. Acesta afirma: „Atât exegeza vestică, cât și cea estică se află actualmente într-o situație delicată; prima, pentru că a *pierdut* legătura cu dogmatica, patristica și spiritualitatea, cealaltă pentru că este *copleșită* de dogmatică, patristică și spiritualitate; prima, pentru că aplică numai o interpretare istorico-critică, deci limitată, cealaltă pentru că nu cunoaște absolut deloc exegeza istorico-critică; prima, pentru că nu a depășit ruptura tradiției adusă de iluminism, cealaltă pentru că, deși neatinsă de iluminism, confundă permanent tradiția vie cu o conservare sterilă. Nu este posibil

¹ „Theologians who strive to denigrate modern criticism because it is not patristic, or those who regard the whole course of Patristic exegesis as ‘antiquated nonsense’ are suffering from the common ecclesiastical disease of reductionism” (McGuckin 1987: 99).

ca partea ortodoxă să dețină antidotul pentru problema vestică, iar partea vestică să dețină antidotul pentru cea estică?”².

În fața acestei situații, teologia ortodoxă trebuie, din punctul meu de vedere, să regăsească sau să elaboreze propriul concept exegetic, care să reflecte moștenirea interpretativă patristică, dar în același timp să țină cont și de noile dezvoltări metodologice în interpretarea textului biblic. Cred că este timpul ca teologia biblică ortodoxă să formuleze un răspuns la următoarea întrebare: Ce înseamnă ortodox din punctul de vedere al interpretării Scripturii? Se știe deja că Părinții Bisericii dețin un loc privilegiat în exegeza biblică ortodoxă și joacă un rol important. Ba chiar am putea afirma că dețin unicul loc în teologia biblică ortodoxă, datorită faptului că se recurge exclusiv la operele lor atunci când se dorește analizarea unei pericope biblice. Situația poate fi apreciată în egală măsură pozitiv și negativ. Pozitiv, pentru că arată menținerea importanței tradiției Părinților Bisericii în conștiința ortodocșilor. Negativ, pentru că la operele patristice se face referire de cele mai multe ori nenuanțat, ca la o dimensiune fără început și fără sfârșit. Recursul la operele lor este nereflectat și adesea sălbatic, o bună intenție inițială transformându-se astfel într-un scolasticism de primă mână.³ De aceea, folosirea exegezei patristice în teologia biblică ortodoxă contemporană poate fi caracterizată prin formula *Copy-Paste*, Părinții exegeți devenind doar distribuitori de texte doveditoare⁴ și arsenal pentru textele dogmatice (cf. Reiser 2011: 75). Situația contemporană a înțelegerii Scripturii în spațiul ortodox este descrisă sugestiv de unul din marii exegeți ortodocși, Savvas Agourides. El povestește următoarea întâmplare: „Once after a

² „Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität *verloren* hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt* wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt. Könnte es nicht sein, daß die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel?“ (Reiser 2011: 63)

³ Cf. Agourides 2000: 149: „Let us proceed now to a third factor in the explanation of why biblical studies in the Orthodox church are at such a low ebb. The factor is the Scholasticism which still dominates Orthodox theology.”

⁴ Cf. Agourides 2000: 149: „Scholasticism was linked with the Bible mainly because Scholastic theologians used the so-called proof-texts, scriptural passages which were frequently irrelevant to their context. [...] In other words, for the Scholastics in the final analysis, the Scriptures were nothing more than proof-texts. [...] This use of the sacred texts is unacceptable from the point of view of biblical scholarship, for the reasons briefly cited earlier, since such texts are selected primarily as proof, without clear understanding of their relevance. According to the theologians of this mentality, the biblical proof-texts are followed by patristic proof-texts, and then the evolution of ecclesiastical doctrines is explained in comparison with other views that are differing or heretical, theological or philosophical views of the past or present”.

conference, I visited a nearby monastery accompanied by a fairly large group of students. We met with the abbot who seemed to be familiar with my work. After offering us the usual snack, he asked permission to say a few words to the students to which I of course agreed. What follows is a very brief summary of the advice he gave us. He said: «The special contribution of the faith of the Fathers of the Church with respect to the exegesis of the Scriptures is that they did us a favour by **chewing** the holy Bible in such a way that they relieved those of us who came after them from the difficulties and problems of interpretation, and above all of the additional difficulties of assessing the meaning of the scripture in respect of some theories which were introduced in recent years in the biblical field. We are very lucky to have inherited this legacy from the Fathers, since it is not necessary for us to **chew** the teaching of the Bible as they did. They have prepared a ready-made banquet for us. Why should we have to chew the biblical food again, since paragons of inspiration and sanctity like the Fathers did this work before us and for us?» (Agourides 2000: 147). Întrucât Părinții Bisericii au prelucrat deja mesajul Scripturii pentru generațiile viitoare, exegeților moderni nu le mai rămâne altceva de făcut, potrivit logicii descrise mai sus, decât să preia cele afirmate deja. O legătură directă cu textul scripturistic rămâne nu doar diminuată, ci chiar exclusă cu totul. Istoricitatea contextului actual și semnificația unui aport personal în procesul descoperirii Cuvântului lui Dumnezeu nu sunt recunoscute. După cum afirma Reiser, această legătură cu Părinții Bisericii trebuie să fie gândită mult mai dinamic: „Evident că trebuie să citim Părinții Bisericii, să preluăm impulsuri din interpretările lor și să ne impropiem raportarea lor față de Sfânta Scriptură, precum și ideile și perspectivele lor folositoare. Dar aceasta nu poate fi totul. După cum metodele istorice s-au schimbat în decursul timpului, așa s-au schimbat sau ar trebui să se schimbe și metodele exegezei duhovnicești, fără a-și schimba identitatea sau a-și modifica scopul: însușirea conținuturilor biblice, însușirea Evangheliei”⁵.

În ciuda rolului fundamental pe care îl deține în contextul teologiei ortodoxe, experiența patristică cu privire la interpretarea Scripturii nu a fost până acum analizată sistematic. Niciun exeget ortodox de astăzi nu are la dispoziție vreo metodă sau schemă care să înlesnească cu adevărat o perspectivă unitară asupra felului în care tradiția Părinților Bisericii se întâlnește cu Scriptura. Se poate vorbi despre o metodă a interpretării biblice patristice? Cât de apropiată este exegeza patristică de metodele științifice și mai ales în ce constă specificitatea exegezei patristice față de critica biblică? În cele ce urmează se va încerca sublinierea specificității exegezei patristice formulată pe baza scrierilor a cinci Părinți ai Bisericii

⁵ „Natürlich sollen wir die alten Väter lesen, uns Anregungen bei ihnen holen und uns ihre Haltung der Hl. Schrift gegenüber sowie ihre guten Gedanken und Einsichten zu eigen machen. Aber das kann nicht alles sein. Wie sich die historischen Methoden mit der Zeit gewandelt haben, so haben sich die Methoden der spirituellen Exegese gewandelt oder sollten sich wandeln, ohne grundsätzlich andere zu werden oder ihr Ziel zu ändern: die Aneignung der biblischen Gehalte, die Aneignung des Evangeliums.“ (Reiser 2011: 380).

(Origen, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschin, Ieronim și Augustin), care interpretează textul biblic al Schimbării la Față, atât în Evanghelia după Matei, cât și în cea după Marcu.

2. TEXT ȘI INTERPRETARE MODERNĂ

Marcu 9,2-9: „Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰακωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. Καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. Καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν Μωϋσεὶ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἥλιῳ μίαν. Οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο. Καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. Καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ” (NA²⁷, 2001).

Marcu 9,2-9: „*Și după șase zile a luat Iisus cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt, de o parte, pe ei singuri, și S-a schimbat la față înaintea lor. Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul. Și li s-a arătat Ilie împreună cu Moise și vorbeau cu Iisus. Și răspunzând Petru, a zis lui Iisus: Învățătorule, bine este ca noi să fim aici; și să facem trei colibe: Tie una și lui Moise una și lui Ilie una. Căci nu știa ce să spună, fiindcă erau înspăimântați. Și s-a făcut un nor care îi umbrea, iar un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați. Dar, deodată, privind ei împrejur, n-au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus, singur cu ei. Și coborându-se ei din munte, le-a poruncit ca nimănui să nu spună cele ce văzuseră, decât numai când Fiul Omului va învia din morți?*” (Biblia sinodală 2008).

Pericopa biblică a Schimbării la Față a fost citită, privită, înțeleasă și explicată diferit de-a lungul istoriei. Dar în ciuda acestor eforturi constante de a descoperi sensurile acestui text, Schimbarea la Față încă atrage atenția exegeților. Pe bună dreptate, Williams arată că „the history of interpretations of the Transfiguration testifies to its wonderful ability to be squeezed, like some strange exegetical plasticine, into the most diverse theological moulds” (Williams 2002: 16). Aceeași varietate de sensuri care se cuprinde în textul biblic al Schimbării la Față este exprimată și de Caird, atunci când afirmă că „almost each item of our story can be the initial point for a new theory.” (Caird 1955/1956: 291) Evident, Schimbarea la Față a constituit de la începutul teologiei creștine o temă interesantă și dezbătută repetat, literatura scrisă pe această temă fiind caracterizată de Nützel ca un puhoi de publicații („Flut von Publikationen”, Nützel 1973: 85). Nu întâmplător a fost ales aici textul de la Marcu, deoarece, potrivit cercetărilor sinoptice din ultimii treizeci de ani, întreprinse în contextul exegezei istorico-critice, s-a ajuns la concluzia, susținută pertinent pe baza textelor, priorității textului actualei Evanghelii după Marcu în fața

textelor celorlalte două Evanghelii sinoptice, după Matei și după Luca. Această concluzie contrazice opinia majorității bibliștilor ortodocși, construită pe baza mărturiilor patristice, potrivit căreia cel mai vechi text păstrat al vreunei Evanghelii este cel al Evangheliei după Matei. Însă din propria mea perspectivă, argumentele exegezei biblice moderne, deși lasă loc unor interpretări ipotetice, explică cel mai bine legăturile de text existente între sinoptici.

Se înțelege faptul că este imposibilă aici rezumarea tuturor acestor publicații și mai ales a rezultatelor lor. De aceea, în cele ce urmează mă voi concentra asupra reliefării numai a anumitor aspecte din cercetarea biblică academică occidentală referitoare la textul biblic al Schimbării la Față, indiferent de versiunea Evangheliei sinoptice în care acesta era cuprins. Un prim aspect al studiilor biblice occidentale asupra Schimbării la Față vizează realizarea unei paralele între cele trei Evanghelii sinoptice, care conțin toate acest text, în scopul identificării celei mai vechi variante de text, care a putut influența celelate două versiuni, așa cum s-a arătat mai sus. Un astfel de studiu a fost realizat de Christoph Niemand, în care sunt analizate așa numitele *minor agreements*, adică asemănările dintre textele lui Matei și Luca neîntâlnite în varianta lui Marcu, și sunt valorizate în context sinoptic. În urma cercetării sale se desprinde concluzia că un text revizuit al lui Marcu (Deuteromarcu) a inspirat variantele de text ale lui Matei și Luca în privința Schimbării la Față. Această concluzie prezintă avantajul că explică cel mai bine relațiile dintre cele trei versiuni sinoptice, fără a periclita rezultatele de până atunci ale cercetărilor sinoptice (cf. Niemand 1989: 275). Această opinie a fost contrazisă de un studiu al cercetătoarei Barbara E. Reid, care este de părere că textul Evangheliei după Luca reprezintă versiunea mai veche de text între toți sinopticii (cf. Reid 1993: 4-5).

Un alt doilea aspect central al cercetărilor concentrate asupra textului Schimbării la Față în spațiul teologic academic se referă la identificarea formei textului (Formgeschichte). Bultmann, de exemplu, consideră Schimbarea la Față o istorie pascală, predicată la început de Petru și ulterior poziționată în timpul vieții pământești a lui Iisus dinaintea Patimilor. Ca atare, Bultmann încadrează Schimbarea la Față în grupul legendelor (cf. Bultmann 1995: 278). Între timp, opinia lui Bultmann a fost abandonată (cf. Carlston 1961, Stein 1976). Ideea lui Bultmann cu privire la plasarea Schimbării la Față înainte de Învierea lui Iisus a fost preluată și de Dibelius, care, spre deosebire de Bultmann, nu mai consideră textul ca având forma unei legende, ci pe aceea a unui mit (Dibelius 1971: 265). De asemenea, Schimbarea la Față a mai fost categorisită ca fiind povestire despre Înălțarea la cer a lui Iisus (cf. Theissen 1974: 4, Georgi/Wuellner 1975: 15-16), revelație (cf. Wilson 2007: 53, Kertelge 1994: 88), întronizare (cf. Gnllka 1979: 32), epifanie de mai multe feluri (cf. Theissen/Merz 1997: 258, Dschulnigg 2007: 243, Pesch 1991: 70)⁶ sau tofanie (cf. Traketellis 1987: 57-58; Karavidopolous 2001: 212; Dormeyer 1989:

⁶ Pentru „pivotal mandatory epiphany“ vezi Heil 2000: 51. Pentru Cédric Fischer, Schimbarea la Față este „un récit épiphanique empruntant une typologie mosaïque“ (Fischer 2007: 132).

187). Toată această abundență de opinii arată că, în ceea ce privește forma textului, Schimbarea la Față este „enigmatic and difficult” (Wilson 2007: 56).

Finalmente, textul Schimbării la Față a suscitat un interes crescând prin prisma motivelor teologice cuprinse în el și mai ales a posibilelor legături pe care acest text le putea avea cu lumea elenistică sau iudaică (Traditionsgeschichte - Religionsgeschichte). Paretsky este de părere că textul se învecinează din această perspectivă cu mediul iudaic, iar nu cu miturile elenistice (cf. Paretsky 1985: 16). Perry respinge categoric istoricitatea evenimentului, considerând că autorul biblic inițial a compus această povestire pe baza informațiilor din Vechiul Testament, pentru a evidenția mai bine relația lui Iisus cu Legea și Profeții Vechiului Testament (cf. Perry 1993). Potrivit unui alt biblist, Moses, legătura Schimbării la Față cu Vechiul Testament este indiscutabilă. Motivele teologice ale Vechiului Testament sunt mult prea asemănătoare cu cele cuprinse în relatarea Schimbării la Față, pentru a căuta asemănări în altă parte, adică în lumea elenistică (Moses 1996: 63). Apropierea Schimbării la Față de orizontul teologic al Vechiului Testament a fost totuși respinsă de unii cercetători, pe motiv că această apropiere este mai mult forțată (Steichele 1980: 174; Puig I Tarrech 2012).

3. SPECIFICITATEA EXEGEZEI PATRISTICE A TEXTULUI SCHIMBĂRII LA FAȚĂ - ACTUALIZAREA

În ciuda unui antagonism postulat permanent între cercetarea biblică academică modernă, care, așa cum am afirmat la începutul acestui articol, este identificată în spațiul ortodox cu metoda istorico-critică, și modalitatea exegetică patristică (despre o metodă nu se poate încă vorbi, pentru că ea nu a fost elaborată), o simplă analiză în paralel a celor două tipuri de exegeze asupra textului Schimbării la Față reliefează câteva asemănări evidente. Toți cei cinci autori patristici la care vom recurge în studiul de față și care au fost deja indicați analizează în primă instanță literal textul, pentru a identifica semnificația primă a acestuia. În acest sens, toți întreprind o analiză a structurii textului, dar și a contextului în care această istorisire biblică apare, conectând-o cu profeția anterioară a lui Iisus cu privire la negustarea morții până la vederea Fiului lui Dumnezeu într-o slavă. De asemenea, realizarea unor paralele sinoptice la toți cei cinci autori este evidentă. Scopul acestor paralele întreprinse de ei nu este acela de a descoperi cea mai veche variantă de text dintre toate cele trei versiuni sinoptice, ci de a oferi ascultătorilor sau cititorilor mai multe informații privitoare la evenimentul descris. Totodată, se remarcă un interes deosebit al lor și pentru ceea ce exegeza modernă ar numi Religionsgeschichte. Schimbarea la Față este pusă în strânsă legătură cu Vechiul Testament și în special cu evenimentul marcant al primirii Legii pe Muntele Sinai de către Moise, pe baza elementelor asemănătoare evidente, precum muntele, norul, glasul Tatălui din nor, colibe pe care Petru dorește să le ridice pentru Iisus, Moise și Ilie.

Cu toate acestea, între abordarea științifică modernă și cea patristică a textului Schimbării la Față se creionează o deosebire esențială, care nu se referă la analiza

propriu-zisă a textului, ci vizează prelungirea semnificației acestuia până la ascultătorii sau cititorii fiecărei generații de creștini. Altfel spus, specificitatea exegezei patristice față de metoda istorico-critică ar fi reprezentată de actualizarea mesajului textului. Niciuna din cele cinci exegeze patristice amintite nu se încheie doar cu analiza textului, ci cu actualizarea necesară, realizată de cele mai multe ori prin alegorie. Actualizarea mesajului textului biblic se realizează de către autori prin mai multe moduri:

- a) Printr-un dialog familiar cu personajele participante la acțiunea descrisă de textul biblic;
- b) Prin identificarea cititorilor sau ascultătorilor ulteriori cu personajele participante la acțiunea originală;
- c) Prin relaționarea unei realități descrise în textul biblic de o realitate din viața curentă a cititorilor sau ascultătorilor.

Aici trebuie menționat și faptul că acest întreg proces de actualizare se realizează și pe baza împlinirii unei anumite componente etice sau morale de către cititori sau ascultători.

Astfel, exegeza patristică face o distincție absolut necesară între textul biblic al Schimbării la Față și evenimentul Schimbării la Față, așa cum este descris în același text biblic. Interesul celor cinci autori patristici nu este niciodată manifestat în direcția epuizării explicațiilor legate de textul propriu-zis, ci mai curând în direcția depășirii sau folosirii textului pentru pătrunderea în atmosfera evenimentului, așa cum s-a întâmplat acesta atunci.

3.1. FAMILIARITATEA CU PERSONAJELE PARTICIPANTE LA ACȚIUNEA ORIGINALĂ DESCRISĂ DE TEXTUL BIBLIC

Personajele cu care exegeza patristică, reprezentată aici de cei cinci autori, poartă un dialog familiar sunt ucenicii, dintre care se impune figura lui Petru.

Unicul personaj al povestirii cu care Ioan Hrisostom își permite să poarte un dialog, chiar imaginar, căruia își permite să îi ofere sfaturi sau să îl îndemne către o atitudine sau alta este Petru. Evident că această familiaritate a exegetului patristic față de Petru este exprimată în contextul propunerii acestuia, adresată lui Hristos, de a construi trei colibe pentru Iisus, Moise și Ilie. Imediat după citirea vesetului 4 al capitolului 17 din Evanghelia după Matei în cadrul Omiliei 56, Hrisostom poartă un dialog imaginar cu Petru, în care îi face acestuia din urmă unele reproșuri: „Ce spui, Petre? Oare nu cu puțin mai înainte ai arătat cât de mare este deosebirea între El și robii? Pentru ce-L mai numeri iarăși împreună cu robii?” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 650) După apariția norului din care s-a auzit vocea lămuritoare a Tatălui cu privire la identitatea lui Iisus, tonul lui Hrisostom devine ceva mai îngăduitor față de atitudinea lui Petru: „Dacă este iubit, nu te teme (μὴ φοβοῦ, cf. PG 58 553), Petre! Ar fi trebuit, Petre, să fi cunoscut de mult puterea Lui și să te fi încredințat de învierea Lui. Dar pentru că nu știi, vocea Tatălui să te încredințeze! Dacă Dumnezeu este puternic, după cum și este, atunci e clar că și Fiul e la fel! Nu te

teme, dar, Petre, de patimile Fiului! Dacă nu înțelegi încă, atunci gândește-te la aceea că este și Fiu și este și iubit” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 650).

Ioan Damaschin, la rândul său, îl laudă mai întâi pe Petru pentru recunoașterea identității lui Iisus Hristos, așa cum a fost ea exprimată de acesta la Cezarea: „O, fericită gură! O, atotfericite buze! O, suflet teolog! O, minte purtătoare de Dumnezeu și demnă de inițierea dumnezeiască! O, unealtă prin care a grăit Tatăl!”⁷ („Ἐ μακαρίου στόματος. Ἐ πανολβίων χειλέων. Ἐ θεολόγου ψυχῆς. Ἐ θεοφόρου νοῦ ἀξίου τῆς θείας μυσσεως. Ἐ ὀργάνων, δι ὧν ὁ πατήρ ἀπεφθέγγετο”, Ioan Damaschin, OM.: 443; vezi și PG 96 556). Cu toate acestea, Ioan Damaschin își permite să îi dea un sfat lui Petru, atunci când acesta dorește să immortalizeze momentul Schimbării la Față a lui Hristos prin construirea a trei colibe: „Dacă ați fi rămas pe Tabor, atunci făgăduința care ți-a fost făcută [Petre,] n-ar fi ajuns la capăt, căci n-ai fi devenit purtătorul cheilor Împărăției, raiul nu s-ar fi deschis tâlharului, tirania trufașă a morții n-ar fi fost surpată [...] Nu căuta deci înainte de vreme cele bune, Petre! Va veni timpul când ți se va da fără sfârșit această vedere” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 550) („Μὴ ζῆτει πρὸ καιροῦ τὰ καλά, Πέτρε. Ἔσται ποτέ, ὅταν ἀληκτον τὴν θέαν ταύτην κομίσαι”, IOAN DAMASCHIN, OM.: 455, cf. și PG 96 569).

Aceeași familiaritate cu Petru se constată și în cazul exegezei lui Ieronim, așa cum este aceasta realizată asupra textului Schimbării la Față din varianta Evangheliei după Marcu (IERONIM, OM.: 151-173). Mai întâi, Ieronim îl felicita pe Petru pentru că a luat parte la un asemenea eveniment: „O, Petre, este bine că ai urcat pe munte, este bine că l-ai văzut pe Iisus transfigurat (*transformatum*) și îmbrăcat într-o haină albă” (*ibidem*: 166). Cu toate acestea, simpla participare la acest eveniment nu îi asigură lui Petru înțelegerea deplină: „Dar pentru că Hristos încă nu pătimise pentru tine (*Christus necdum pro te passus est*), nu aveai cum să cunoști adevărul (*scire non possis veritatem*)” (*ibidem*: 166).

Și Augustin își permite să intre în dialog cu Petru în omilia sa la Schimbarea la Față, muștrându-l chiar pentru propunerea nepotrivită de a construi trei colibe și oferindu-i un sfat: „De ce, Petre, cauți să-i împarți? Ar fi fost mai potrivit pentru tine să îi unești. Tu cauți trei, dar înțelege că sunt una!” (AUGUSTIN, OM.: 348) (*Quid, Petre, quaeris divider? Magis te oportet adungere. Tria quaeris: intellige et unum*”, PL 38 491).

3.2. IDENTIFICAREA CITITORILOR SAU ASCULTĂTORILOR ULTERIORI CU PERSONAJELE PARTICIPANTE LA ACȚIUNEA BIBLICĂ ORIGINARĂ

Ca și în cazul actualizării prin intermediul dialogului familiar, și în ceea ce privește actualizarea prin intermediul identificării auditoriului cu personajele participante la acțiunea originară exegeza patristică se folosește de modelul reprezentat de cei trei ucenici în cadrul relatării biblice.

⁷ *Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos al fericitului Ioan prezbiterul din Damasc*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., în Louth 2010: 539.

Pentru Origen, identificarea credincioșilor din timpul lui cu cei trei ucenici luați de Iisus pe muntele Schimbării la Față este absolut posibilă. Identificarea cu ucenicii se referă la urmarea modului în care aceștia s-au comportat de-a lungul timpului față de Învățătorul lor și a virtuților lor consemnate în Sfânta Scriptură: „De acestea vor fi învredniciți unii din cei ce stau la Iisus, dacă sunt fie Petru, pe care porțile Iadului nu îl vor birui, sau fiii tunetului [...] Astfel de oameni nu vor gusta moartea” (ORIGEN, COM. IN MT.: 192, cf. și KLOSTERMANN 1935: 142).

Urmarea exemplului oferit de cei trei ucenici este recomandată și de Ioan Damaschin contemporanilor săi: „Veniți așadar, să imităm și noi cu zel ascultarea apostolilor (τῶν μαθητῶν ζηλώσωμεν τὸ ὑπήκοον, cf. IOAN DAMASCHIN, OM.: 441) și să urmărim cu înflăcărare pe Hristos Care ne cheamă (καλοῦντι Χριστῷ προθύμως ἐφώμεθα, cf. *ibidem*: 441), să scuturăm gloata patimilor (τῶν πατῶν τὸν ὄχλον ἐκτιναξώμεθα, cf. *ibidem*: 441), să-L mărturisim fără să ne rușinăm (ἀνεπαισχύντως, cf. *ibidem*: 441) Fiu al Dumnezeului Celui Viu și, făcându-ne vrednici (ἐπάξιτοι, cf. *ibidem*: 442) de făgăduință, să urcăm pe muntele virtuților, care este iubirea, și să ne facem văzători ai slavei și auzitori ai celor negărite! (θεατοὶ τῆς δόξης καὶ ἀκουστοὶ τῶν ἀπορρήτων γενώμεθα, cf. *ibidem*: 442)” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 537).

Ieronim, de asemenea, recomandă ascultătorilor sau cititorilor săi să urmeze aceeași dinamică a ucenicilor de pe Tabor, pentru a se bucura de o descoperire asemănătoare cu a aceloră: „Arătați precum Petru, Iacob și Ioan, atunci când au stat pe munte, adică atunci când au rămas în inteligența duhovnicească (*hoc est in intelligentia spiritali*), disprețuind lucrurile pământești și omenești (humilia et humana contemnunt) și dorindu-și pentru sine bunurile cerești și dumnezeiești (*excelsa et divina desiderant*): ei nu doreau să coboare pe pământ, ci să rămână în realitățile spirituale (*toti in spiritalibus immorari*)” (IERONIM, OM.: 164).

3.3. POSIBILITATEA RETRĂIRII EVENIMENTULUI PRIN RELAȚIONAREA UNEI REALITĂȚI DESCRISE ÎN TEXTUL BIBLIC DE O REALITATE DIN VIAȚA CURENTĂ A CITITORILOR SAU ASCULTĂTORILOR

Pentru Origen, ca de altfel pentru toți ceilalți patru autori patristici analizați în acest studiu, retrăirea evenimentului de către creștinii generațiilor următoare acestuia este absolut posibilă, evident, nu în sens fizic, așa cum l-au trăit ucenicii, ci în sens duhovnicesc, și prin respectarea unei componente etice. Altfel spus, nu poți retrăi oriunde și oricum acest eveniment din istoria mântuirii neamului omenesc. Următoarele momente din pericopa Schimbării la Față sunt interpretate de Origen cu un puternic mesaj actualizator: a) Urcarea muntelui alături de Hristos: „Dacă, așadar, cineva dintre noi dorește să fie luat de Iisus *pe un munte înalt* și să fie învrednicit de vederea transfigurării Sale, acela trebuie să depășească *cele șase zile* prin aceea că el nu va mai contempla *vizibilul* (σκοπεῖν ἔτι »τὰ βλεπόμενα«, cf. KLOSTERMANN 1935: 151) și nici nu va mai iubi *lumea și cele din lume*, nici nu va mai lăsa să vină vreo patimă lumească asupra sa (κοσμικὴ ἐπιθυμία, cf. *ibidem*: 151),

patimă care este după cele trupești și după bogăția lumii acesteia și după slava celor sensibile. Acesta nu ar mai trebui să dorească nimic din cele ce abat sufletul și îl îndepărtează de la lucrurile cele bune și dumnezeiești (θειότερα, cf. *ibidem* 151), care îl asupresc și îl aruncă în bogăție și slavă și în celelalte patimi, care sunt potrivnice adevărului. Dacă acesta a depășit astfel cele șase zile (așa cum spuneam), atunci va sărbători un nou sabbat, plin de bucurie pentru faptul că poate să vadă pe un munte înalt pe Iisus schimbat la față înaintea lui. Pentru că Logosul are diferite forme și se arată fiecăruia în funcție de capacitățile sale și nimănui nu i se înfățișează dincolo de putința sa de a vedea” (ORIGEN, COM. IN MT.: 197). b) Momentul Schimbării la Față al lui Iisus: „Dacă vrei să vezi Schimbarea la Față a lui Iisus, așa cum s-a petrecut *în fața ochilor* acelora, care au urcat cu El pe un munte înalt, atunci privește cât de simplu (ἁπλούστερον, cf. KLOSTERMANN 1935: 153) este înțeles Iisus, Cel prezentat în Evanghelii, de către cei care au urcat pe muntele înalt al înțelepciunii și care nu Îl mai cunosc *după trup*, ci îl contemplă în chipul lui de Dumnezeu” (ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Creștinii din fiecare generație pot fi părtași la vederea lui Hristos Celui Transfigurat, dacă împlinesc poruncile și pot urca pe muntele virtuților împreună cu Hristos: „Noi putem vedea cel mai bine Logosul transfigurat în fața propriilor noștri ochi, numai dacă împlinim lucrul despre care a fost vorba și urcăm *pe un munte* și vedem Logosul vorbind cu Tatăl și rugându-L pe Tatăl pentru cei care Îl au pe El ca Arhiereu” (ORIGEN, COM. IN MT.: 199).

Ioan Hrisostom actualizează mesajul textului biblic al Schimbării la Față sper sfârșitul omiliei sale 56 la Matei, atunci când relaționează numai două aspecte ale evenimentului biblic la viața concretă a ascultătorilor săi: contemplarea lui Hristos transfigurat și îmbrăcarea întru slava lui Dumnezeu. Contemplarea lui Iisus Hristos de către creștinii post-apostolici poate fi, în opinia lui Hrisostom, mult mai bună decât cea de care s-au bucurat Apostolii pe munte: „Dar dacă vrem, vom vedea și noi pe Hristos. Nu așa cum L-au văzut aceia atunci în munte, ci cu mult mai strălucitor” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 653) („ΑΛΛ’ ἂν θέλωμεν, ὀφόμεθα καὶ ἡμεῖς τὸν Χριστὸν οὐχ οὕτως ὡς ἐκείνοι τότε ἐν τῷ ὄρει, ἀλλὰ πολλῶ λαμπρότερον”, PG 58 554). Nu numai contemplarea lui Iisus Hristos transfigurat este posibilă pentru generațiile următoare de creștini, ci și îmbrăcarea lor întru slavă, numai dacă dovedesc un comportament demn pentru aceasta: „să lepădăm hainele cele murdare, să luăm armele luminii și slava lui Dumnezeu ne va acoperi” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 654) („ῥοπαρὰ ἱμάτια, ἐνδυσώμεθα τὰ ὄπλα τοῦ φωτός, καὶ ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ περιστελεῖ ἡμᾶς”, PG 58, 555).

Retrăirea evenimentului biblic al Schimbării la Față comportă la Ioan Damaschin valențele unei actualizări anamnetice, apropiată ca sens anaforalei liturgice din spațiul răsăritean. Orice limitare de timp și spațiu în retrăirea evenimentului este suspendată, iar ascultătorii au drum liber către muntele Transfigurării, alături de cei trei ucenici: „Astăzi este abisul luminii celei neapropiate! Astăzi pe muntele Tabor strălucește apostolilor o revărsare nemărginită de strălucire dumnezeiască! Astăzi stăpân al Vechiului și Noului Testament se face cunoscut Iisus Hristos! [...] Astăzi

căpetenia vechiului Legământ, dumnezeiescul legiuitor Moise, stă în muntele Tabor lângă Hristos Dăătorul Legii ca un rob înaintea Stăpânului! [...] Astăzi s-au văzut cele de nevăzut pentru ochii omenești” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 532) („Σήμερον φωτὸς ἀπροσίτου ἄβυσσος. Σήμερον αἴγλης θείας χύσις ἀπεριόριστος ἐν Θαβῶρ τῷ ὄρει τοῖς ἀποστόλοις αὐγάζεται. Σήμερον παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης δεσπότης γνωρίζεται Ἰησοῦς Χριστός...Σήμερον ὁ τῆς παλαιᾶς ἑξαρχος Μωσῆς, ὁ θεῖος νομοθέτης, ἐν ὄρει Θαβῶρ τῷ νομοδότῃ Χριστῷ δουλοπρεπῶς ὡς δεσπότη παρίσταται! ... Σήμερον ἐξακούεται ἀνθρώπων ὡς τὰ ἀνήκουστα”, IOAN DAMASCHIN, OM.: 437-438, cf. și PG 96 545-549).

Plecând de la realitatea că Iisus a fost transfigurat în momentul în care a urcat pe munte, Ieronim își îndeamnă în repetate rânduri publicul să se înalțe deasupra celor omenești, pentru a se putea întâlni personal cu Iisus în veșminte strălucitoare: „Încă și astăzi Iisus este jos pentru unii și sus pentru alții. Pentru cei care se află jos, Iisus este jos: ei sunt masele, căroră le lipsește puterea de a urca muntele - numai ucenicii urcă pe munte, masele rămân jos - dacă așadar cineva de află jos, acela aparține masei și nu poate să-l vadă pe Iisus în haine strălucitoare” / „*Vsque hodie Iesus aliis deorsum est, aliis sursum est. Qui deorsum sunt, et deorsum habent Iesum, et turbae sunt, et in montem ascendere non ualent – in montem enim soli discipuli ascendunt, turbae deorsum remanent – si quis ergo deorsum est, et de turba est, non potest uidere Iesum in candidis uestimentis, sed in sordidis*” (IERONIM, OM.: 158-160). Totodată, Ieronim acomodează mesajul textului biblic al Schimbării la Față interesului propriu față de sensul literal și duhovnicesc al Scripturii: „Dacă cineva urmează literei, acela rămâne jos de tot și are ochii fixați asupra pământului, precum animalele sălbatică, și nu poate să-l vadă pe Iisus în haine strălucitoare. Dar pentru cei care urmează Cuvântul lui Dumnezeu și urcă pe munți, adică pe înălțimi, Iisus este transfigurat, iar hainele sale devin albe” / „*Si quis litteram sequitur, et deorsum est totus, et terram respicit more brutorum animalium, hic non potest uidere Iesum in ueste candida. Qui autem sequitur sermonem Dei, et ad Montana, id est, ad excelsa conscendit, isti Iesus statim commutatur, et uestimenta Iesu candidiora fiunt*” (IERONIM, OM.: 160).

La rândul său, Augustin actualizează mesajul textului biblic studiat aici prin relaționarea slavei și împărăției în care va fi văzut Fiul lui Dumnezeu cu Biserica: „În Biserică este arătată nouă Împărăția lui Dumnezeu. Aici este Domnul, aici Legea și Profeții” (AUGUSTIN, OM.: 348) („*Regnum autem coelorum est regnum sanctorum [...] Jam demonstrantur nobis, in ecclesia regnum Dei. Hic Dominus, hic Lex et Propetae*”, PL 38 490-491).

4. CONCLUZII

Studiul de față a dorit să creioneze anumite aspecte ale situației actuale a exegezei biblice ortodoxe, în contextul întâlnirii tot mai susținute și constante cu metodele exegetice biblice de factură academică, dezvoltate și aplicate mai cu seamă în spațiul teologic occidental. Bibliștii ortodocși nu mai pot ignora unele rezultate

ale cercetării biblice istorico-critice, care între timp au devenit parte integrantă a unei exegeze standard, indiferent de confesiunea sau direcția teologică urmată de exeget. Cu toate acestea, studiile biblice ortodoxe nu se pot dezice de profilul exegezei patristice, care constituie și astăzi coloana vertebrală a înțelegerii Scripturii în spațiul eclezial răsăritean și care determină identitatea acesteia. Ortodocșii înțeleg Scriptura prin intermediul exegezei biblice a Părinților Bisericii. O responsabilitate evidentă și recunoscută ca atare a bibliștilor ortodocși pentru viitor va fi fără doar și poate apropierea metodologică a exegezei patristice de cea științifică (istorico-critică). În scopul purtării unui dialog metodologic academic pertinent, studiile biblice ortodoxe contemporane au de rezovat problema sintetizării exegezei patristice și elaborării unei metode prin intermediul căreia să poată fi valorizată și studiată întreaga moștenire exegetică patristică. Cercetarea operelor exegetice a cinci scriitori bisericești asupra aceluiași text al Schimbării la Față a evidențiat faptul că specificitatea exegezei patristice în comparație cu exegeza academică curentă nu se referă la modalitatea aplicării analizei textuale, a paralelei sinoptice sau a relaționării evenimentului de background-ul Vechiului Testament, ci în actualizarea mesajului textului biblic pentru creștinii fiecărei generații. În acest fel, exegeza patristică nu accentuează atât de mult textul Schimbării la Față, ci în special evenimentul Schimbării la Față, așa cum este descris el prin intermediul textului. Actualizarea înseamnă retrăire duhovnicească, acces la realitatea descrisă de text și este posibilă, potrivit lui Origen, Hrisostom, Ioan Damaschin, Ieronim și Augustin, prin familiaritate și identificare cu personajele prezente în scena biblică, prin relaționarea caracteristicilor evenimentului biblic de realitățile fiecărei generații de cititori, dar și prin respectarea unui anumit tip de comportament. În acest fel, textul biblic nu mai constituie doar un soi de obiect arheologic, prin intermediul căruia se deslușește o realitate de acum 2000 de ani, ci un mesaj actual pentru orice generație.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BIBLIA SINODALĂ, 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarbul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, EIBMBOR, 2008.
- AUGUSTIN, OM. = Augustinus, *Sermones de Scripturis. Sermon XXVIII*, PL 38, 490-493.
- IERONIM, OM. = Jérôme, *Homélies sur Marc*. Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Gourdain (SC 494), Cerf, Paris 2005.
- IOAN DAMASCHIN, OM. = Johannes Damascenus, *Homilia in Transfigurationem*, în Bonifatius Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol 5: *Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), de Gruyter, Berlin 1988. Vezi și PG 96, 545-569.
- IOAN GURĂ DE AUR, OM. = Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, trad. Dumitru Fecioru, în *Scrieri: Partea a treia* (PSB 23), EIBMBOR, București 1994.
- Johannes Chrysostomos, *Commentariorum in Matthaeum. Continuatio*, PG 58, 553-555.
- Klostermann 1935: Erich Klostermann (hg.), *Origenes Werke*, vol. 10: *Origenes Matthäuserklärung*, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1935.

- Kotter 1988: Bonifatius Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol 5: *Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), de Gruyter, Berlin 1988.
- NA²⁷ = *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituti Studiorum Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001.
- ORIGEN, COM. IN MT. = ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, Erster Teil (BGrL 18), Stuttgart 1983.

B. Literatură secundară

- Agourides 2000: Savvas Agourides, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, în James D.G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4. – 11. September 1990* (WUNT I/130), Mohr&Siebeck, Tübingen 2000, pp. 139-154.
- Bultmann 1995: Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995.
- Caird 1955/1956: George B. Caird, „The Transfiguration”, *ExpT* 67 (1955/1956), nr. 2, pp. 291-294.
- Carlston 1961: Charles E. Carlston, „Transfiguration and Resurrection”, *JBL* 80 (1961), nr. 3, pp. 233-240.
- Crisp 2000: Simon Crisp, *Orthodox Biblical Scholarship Between Patristic and Postmodernity. A View from the West*, în James D.G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4. – 11. September 1990* (WUNT I/130), Mohr&Siebeck, Tübingen 2000, pp. 123-136.
- Dibelius 1971: Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr&Siebeck, Tübingen 6 1971.
- Dormeyer 1989: Detlev Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- Dschulnigg 2007: Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (ThKNT 2), Kohlhammer, Berlin 2007.
- Fischer 2007: Cédric Fischer, *Les Disciples dans L'Évangile de Marc. Une grammaire théologique* (EtB 57), Gabalda, Paris 2007.
- Georgi / Wuellner 1975: Dieter Georgi / Wilhelm Wuellner (Hg.), *The Records of Jesus in the Light of Ancient Accounts of Revered Man* (Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 4), CHS, Berkeley 1975.
- Gnilka 1979: Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband: Mk. 8,27-16,20 (EKK II/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979.
- Heil 2000: John Paul Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Ed. Pontificio Instituto Biblico, Roma 2000.
- Karavidopoulos 2001: Ioannis Karavidopoulos, *Evangelia după Marcu* (Comentarii la Noul Testament 2), Ed. Bizantină, București 2001.
- Kertelge 1994: Karl Kertelge, *Markusevangelium* (Kommentar zum Neuen Testament mit Einheitsübersetzung 2), Echter Verl., Würzburg 1994.

- Louth 2010: Pr. Andrew Louth, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu 2010.
- McGuckin 1987: John A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (SBEC 9), Mellen, Lewiston / Queenston 1987.
- Moses 1996: A.D.A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy* (JSNTSup 122), Sheffield Academic Press 1996.
- Niemand 1989: Christoph Niemand, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verkündigungspetitionen. Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2-10 für die synoptische Frage* (Europäische Hochschulschriften 23), Lang, Frankfurt am Main 1989.
- Nützel 1973: Johannes M. Nützel, *Die Verkündigungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (FB 6), Echter Verlag, Bamberg 1973.
- Paretsky 1985: Jeremy Albert Paretsky, *Jewish eschatological expectation and the Transfiguration of Christ*, Pontificia Studiorum Universitas, Romae 1985.
- Perry 1993: John Michael Perry, *Exploring the Transfiguration Story*, Sheed&Ward, Kansas City 1993.
- Pesch 1991: Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HTKNT 2), Herder, Freiburg 4 1991.
- Puig I Tarrech 2012: Armand Puig I Tarrech, „The Glory on the Mountain The Episode of the Transfiguration of Jesus”, *NTS* 58 (2012), nr. 2, pp. 151-172.
- Reid 1993: Barbara E. Reid, *The Transfiguration: a source- and redaction-critical study of Luke 9, 28-36* (RB 32), J. Gabalda et C^{ie} Editeurs, Paris 1993.
- Reiser 2011: Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT II/217), Mohr&Siebeck, Tübingen 2011.
- Steichele 1980: Hans-Jörg Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (BU 14), Pustet, Regensburg 1980.
- Stein 1976: Robert Stein, „Is The Transfiguration (Mark 9:2-8) a Missplaced Resurrection-Account?“, *JBL* 95 (1976), nr. 1, pp. 79-96.
- Theissen 1974: Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Mohn Verlag, Gütersloh 1974.
- Theissen / Merz 1997: Gerd Theissen / Annette Merz, *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1997.
- Trakatellis 1987: Demetrios Trakatellis, *Authority and Passion. Christological Aspects of the Gospel According to Mark*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1987.
- Williams 2002: Stephen Williams, „The Transfiguration of Jesus Christ”, *Them* 28 (2002), nr. 1, pp. 16-27.
- Wilson 2007: Andrew P. Wilson, *Transfiguration: A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration* (LNTS 319), T&T Clark, New York 2007.

REFLECTAREA *BIBLIEI DE LA BUCUREȘTI* ÎN *DIDAHII*LE LUI ANTIM IVIREANUL

DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ

Institutul Teologic Penticostal din București
stefanicadragos@gmail.com

Abstract: Among the sources used by Antim Ivireanul (1650-1716) in his work, *Didabii*, The Holy Scripture holds an crucial place (over 300 verses marked by quotation marks in critical editions). However, the literature does not indicate the edition/editions of the biblical text used by the Orthodox hierarch in his work. This study aims to analyze parentage of Bible verses contained in the *Didabii* and the Bibl. 1688 text.

Keywords: *Didabii*, Biblia 1688, biblical sources, modifications, translations of the Bible.

1. INTRODUCERE

Sursele din care s-a inspirat mitropolitul Țării Românești în redactarea predicilor rostite la Târgoviște și București formează o listă destul de lungă, în mai toate studiile de specialitate. Cercetătorii fac trimitere la cărți și autori care sunt citați în mod direct, sau la care doar se face aluzie în *Didabii*. Între aceste surse, Sfânta Scriptură ocupă un loc aparte¹. Totuși, cititorul studiilor de specialitate studiilor nu poate să nu observe lipsa de precizie a acestor enumerări.² Literatura critică nu conține o analiză filologică atentă asupra versetelor biblice întâlnite în corpul *Didabiilor*. Așa stând lucrurile, se impune de la sine nevoia unui studiu temeinic asupra filiației versetelor biblice cuprinse în *Didabii* și textele sacre disponibile la începutul secolului al XVIII-lea. Însă date fiind limitele lucrării de față, ne vom opri la compararea versetelor³ din opera mitropolitului muntean cu textul *Bibliei de la București*⁴.

¹ Într-o lucrare recentă, G. Picioruș enumeră, cu răbdare, fiecare carte biblică din care s-a inspirat tipograful predicator (Picioruș 2010: 497). Demersul cercetătoarei, deși laudabil, are totuși o mare lipsă: precizarea ediției de text biblic folosit de Antim Ivireanul. Autoarea se limitează la simpla precizare că autorul *Didabiilor* apelează „atât la *Noul Testament*, cât și, într-o măsură foarte mare, și (*sic!*) la *Vechiul Testament*.” (Picioruș 2010: 497).

² În acest sens, D. Mazilu spunea: „Lista [surselor] pare, la o primă vedere, cuprinzătoare, dar un cititor interesat de *identificări* și de *precizie* n-o poate parcurge și sfârși decât nemulțumit.” (Mazilu 1998: 374).

³ Citarea pasajelor din Scripturi îmbracă mai multe forme: indicarea exactă a referinței biblice (ex. „După cum scrie în *Sfânta Evanghelie* la 25 de capete a lui Mathei, stih 35” – IVIREANUL 2010: 122); indicare aproximativă a referinței (ex. „după cum zice [autorul biblic] la [X] capete” sau „că zice la [carte biblică] în [X] capete”); indicarea autorului sau a titlului cărții biblice (ex. „precum zice fericitul Pavel”; „după cuvântul lui Ioann” etc.); indicarea vagă a

După cum vom vedea în cele ce urmează, folosirea, de către Antim, a BIBL. 1688 îmbracă mai multe forme. Uneori, ierarhul muntean va reproduce cu fidelitate textul BIBL. 1688; alteori, îl va parafraza, pentru ca, în fine, în multe alte cazuri, să modifice (consistent) acest text, sau să producă o traducere nouă din limba greacă. Toate aceste situații vor fi prezentate, succint, mai jos.

2. ANTIM REPRODUCE CU FIDELITATE TEXTUL BIBL. 1688

Cazurile în care autorul *Didahiilor* urmează întru totul textul versiunii BIBL. 1688 nu sunt foarte numeroase, însă numărul lor este, cu siguranță, mai mare decât cel al citărilor din NT 1648⁵. Cu toate acestea, din numărul total de cazuri studiate de noi⁶, abia o cincime sunt fidele aproape în totalitate BIBL. 1688. Exemplele de mai jos ilustrează, pe de o parte, filiația dintre pasajele biblice din *Didahii* și versetele omoloage din BIBL. 1688, iar pe de altă parte, diferența dintre aceleași pasaje și pericopele din NT 1648 care le corespund. Primul dintre acestea este Rom. 5:10, citat de către Antim în cuprinsul celei de-a doua predici dedicate comemorării Sf. Dumitru, *Cuvânt de învățatură în 26 a lunii lui octombrie, asupra cutremurului și a marelui Mucenic Dimitrie Izvorătorului de mir* (IVIREANUL 2010: 63).

Text grec bizantin	Text <i>Didahii</i>	NT 1648	BIBL. 1688
Κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.	Vrăjmaș fiind, ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Lui, cu mult mai vărtos fiind împăcați ne vom mântui întru viața Lui.	Fiind pizmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu, cu moartea Fiului Lui, cu mai mult fiind împăcați, vom fi ținuți pentru viața Lui.	Vrăjmași fiind, ne-am împăcat cu Dumnezeu, cu moartea fiului lui, cu mult mai vărtos împăcându-ne, ne vom mântui întru viața lui.

Exemplul de mai sus reușește să ilustreze filiația dintre textul biblic din *Didahii* și BIBL. 1688. Între cele două versiuni există și o mică diferență constând în modalitatea de redare, în limba română, a verbului grecesc *καταλλάσσω*, care, în

sursei biblice (ex. „și iarăși prin rostul prorocului zice Dumnezeu”; „Hristos zice”; „în *Sfânta Evanghelie* vedem” etc.); indicare eronată a referinței biblice (ex. „cum zice la 22 de capete la *Eșire*” – în realitate, *Exod* 32; „și la 2 cap către evrei zice” – în realitate, *Romani* 2).

⁴ Pentru a scoate în evidență filiația dintre versetele *Didahiilor* și textul Bibl, 1688, vom lista și pasajele omoloage din NT 1648 și dintr-un text grec bizantin (tradiție textuală folosită, cel mai probabil, de către Antim Ivireanul).

⁵ Acest fapt era ușor de bănuț, de vreme ce Antim Ivireanul a tipărit, în ediția din 1703 a Noului Testament, tocmai partea corespunzătoare acestuia din BIBL. 1688 (Ștrempel 1997: 129; Picioruș 2010: 173).

⁶ Am luat în calcul, în întocmirea acestei statistici, doar textele neotestamentare; într-un subcapitol următor ne vom ocupa și de filiația dintre citatele biblice veterotestamentare din *Didahii* și pasajele corespondente din Biblia de la București.

Rom. 5:10, apare la modul indicativ, timpul aorist, diateza pasivă – *καταλλαγέντες*. NT 1688 folosește, în traducere, tot un pasiv – „fiind împăcați” –, în timp ce BIBL. 1688 preferă o redare la diateza reflexivă: „împăcându-ne”. Însă diferența este nesemnificativă, întrucât înțelesul din Biblia de la București este tot unul pasiv; nu credem că traducătorii de la 1688 intenționau să sugereze, prin traducerea lor, că „împăcarea cu Dumnezeu”, realizată prin moartea lui Hristos, era neîncheiată. Așadar, ideea din această ediție a Scripturilor rămâne fidelă înțelesului din textul original grec. Antim preferă forma de pasiv întrucât ea se apropie mai mult, la nivelul formei, de situația din limba greacă.

Însă dincolo de această diferență – după cum am văzut, minoră –, textul *Didabiilor* se aseamănă izbitor cu cel din Biblia lui Șerban. Totodată, el se deosebește, în câteva puncte, de versetul omolog din Noul Testament de la Bălgrad. Astfel, în timp ce versetul din *Didabii*, urmând BIBL. 1688, folosește termenul *vrajmaș* pentru redarea lui *ἐχθρός* din limba greacă, o traducere corectă (LOUW–NIDA: 111), versetul din NT 1648 optează pentru cuvântul *pițmaș*. Acesta din urmă descrie o ‘persoană care manifestă ură, dușmănie vrăjmășie [...], împotrivire față de cineva sau ceva’ (DLR: s. v.), dar el are încă un sens de bază, acela de ‘persoană care manifestă invidie față de semenii’ (*ibidem*). În atari condiții, considerăm că Antim optează pentru o variantă mai acurată, care nu lasă loc ambiguității generate de polisemia termenului *pițmaș*, folosit de traducătorii de la 1648.

O altă diferență lexicală între BIBL. 1688 (urmată de *Didabii*) și Noul Testament de la Bălgrad este dată de traducerea în două moduri a verbului *σώζω*, din originalul grecesc. În Rom. 5:10, acesta apare modul indicativ, timpul viitor, pers. I plural, diateza pasivă. Versiunile românești pe care le analizăm sunt corecte, sub aspect gramatical: NT 1648 îl traduce pe *σωθησόμεθα* printr-un verb la diateza pasivă, timpul viitor (*vom fi ținuiți*), în timp ce ^{Bibl.} 1688, urmată de textul biblic din *Didabii*, optează pentru un verb la diateza reflexivă, dar care are înțeles pasiv (*ne vom mântui*, i.e. „vom fi mântuiți”). La nivelul lexicului, însă, traducerea din BIBL. 1688 este clar superioară celei din Noul Testament de la 1648. Formularea *ne vom mântui* este o echivalare potrivită pentru redarea lui *σωθησόμεθα*; lucrările de specialitate ne oferă, pentru verbul *σώζω*, sensuri precum: ‘a salva, a scăpa de, a păzi’ – atunci când în discuție se află un pericol natural; ‘salvare de la moarte; vindecare’ (BDAG: 982); când contextul ne indică un „pericol transcendent”, *σώζω* trebuie tradus prin „a salva de la moartea eternă; a mântui” (BDAG: 983). Acesta din urmă este sensul impus de contextul din Romani 5:10 (Bruce 1985: 128). Dimpotrivă, sintagma din NT 1648, *vom fi ținuiți (pentru)*, nu conține ideea de mântuire veșnică. În cele 32 de pagini dedicate temeiului *a ține*, în DLR, nu există nicio trimitere către acest înțeles. Probabil că traducătorii de la 1648 au tradus termenul grecesc *σώζω* gândindu-se la

celelalte sensuri pe care acesta le are, în limba greacă, dar care, în contextul dat, nu se potrivesc⁷.

Observăm, din cele de mai sus, că Antim apelează, în argumentarea sa, la textul din Biblia lui Șerban, care se apropie mai mult de originalul grecesc decât Noul Testament de la Bălgrad, pe care mitropolitul muntean îl avea la dispoziție, cu siguranță.

Un alt exemplu de urmare fidelă a textului Bibliei de la București de către textul biblic din *Didahii* îl constituie primul verset din Evrei, capitolul 11, citat în incipitul predicii intitulată *Luna lui dechemvrie, 6. Cazanie la Sfântul Nicolae, I* (IVIREANUL 2010: 79).

Text grec bizantin	Text <i>Didahii</i>	NT 1648	BIBL. 1688
Ἔστιν δὲ πίστις ἑπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.	Credința iaste ființa celor nădăjduite și lucrurilor celor ce nu se văd dovediri.	Iar credința-i adevărului celora ce nădăjduim și arătătoare celora ce nu se văd.	Și credința iaste ființa celor nădăjduite, lucrurilor celor ce nu să văd dovediri.

Suprapunerea până la confundare a textele din *Didahii* și BIBL. 1688 ne spulberă orice îndoială privitoare la folosirea, de către Antim, a Bibliei lui Șerban în redactarea predicilor sale⁸. În același timp, diferența dintre textul biblic din *Didahii* și textul Noului Testament de la Bălgrad dovedește faptul că mitropolitul muntean își lua libertatea să citeze dintr-o anumită versiune, fără să se simtă constrâns de prezența unei ediții de text sacru diferite.

În cazul de față, versetul din NT 1648 diferă de cel din BIBL. 1688 la nivelul lexicului, al morfologiei și al topicii. Astfel, autorii NT 1648 traduc grecescul *ὑπόστασις* prin termenul *adevăr*, care apare, aici, la o formă de dativ sau genitiv – o alegere cel puțin curioasă, întrucât ea face aproape imposibilă înțelegerea ideii scriitorului sacru. Spre deosebire de aceștia, traducătorii de la 1688, urmași de Antim, preferă cuvântul *ființă*, care este o redare adecvată a substantivului grecesc⁹. De asemenea, diferenți sunt și termenii care redau, în versiunile românești supuse atenției, substantivul masculin *ἔλεγχος*, care înseamnă ‘dovadă; convingere interioară’ (BROWN 1986: 140). În timp ce Noul Testament de la Bălgrad oferă un

⁷ Verbul *a ține* poate însemna ‘a avea grijă de; a păzi’, însă nici aceste înțelesuri nu cuprind pe deplin ideea de salvare de la moartea veșnică. (DLR, s. v.).

⁸ Lipsa conjuncției *și*, în textul *Didahiilor*, se datorează faptului că autorul începe o frază nouă citând din acest verset, iar prezența conjuncției ar fi fost nenaturală.

⁹ În limba greacă, *ὑπόστασις* are ca sensul principal de ‘structură esențială/de bază a unei entități; natură, esență, ființă, realitate’; ca sens secundar, *ὑπόστασις* îl are și pe cel de ‘realizare[la unui plan]’ (BDAG: 1040–1041).

substantiv la singular (*arățătoare*)¹⁰, rămânând, morfologic, fidel situației din limba greacă, BIBL. 1688, urmată de textul *Didabiilor*, propune substantivul la plural *dovediri*, care, însă, redă mai bine intenția scriitorului sacru.

O ultimă observație pe care o vom face aici este aceea că Antim își permite să intercaleze, în pasajul preluat din Scripturi, propriile cuvinte. Astfel, forma în care este citat Evrei 11:1 în corpul predicii amintite este următoarea: „Credința, după cum zice fericitul Pavel la 11 capete către evrei, iaste ființa celor nădăjduite [...]” (IVIREANUL 2010: 79). Este foarte interesant că autorul rezistă tentației de a parafraza, acum, când ar avea o bună ocazie, și se ține strâns de textul BIBL. 1688; în multe alte situații, după cum vom vedea mai jos, predicatorul se abate de la textul Scripturii, „povestind” cuvintele acesteia.

Exemplele care dovedesc filiația dintre unele texte biblice din *Didabiile* lui Antim Ivireanul și pasajele omoloage din BIBL. 1688 sunt mai numeroase decât cele prezentate de noi mai sus. În cele ce urmează vom lista, doar, câteva dintre acestea: 1 Cor. 13:1–3, care apare în corpul predicii intitulată *Luna lui dechemvrie, 6. Cașanie la Sfântul Nicolae* (IVIREANUL 2010: 84–85); Evrei 9:6–7, citat în didahia cu titlul *Cașanie la Vovedenie Bogorodițe, noemvrie 21* (IVIREANUL 2010: 75); Luca 1:48, citat în omilia *Cuvânt de învățatură la Adormirea Preasfintei Stăpânei noastre Născătoarei de Dumnezeu și pururi Fecioarei Maria* (IVIREANUL 2010: 192); Luca 2:10–11, în *Cuvânt de învățatură în 25 a lunii dechemvrie, la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos* (IVIREANUL 2010: 94) etc. Toate aceste exemple dovedesc cu prisosință faptul că Biblia de la București este o sursă de text biblic sigură pentru *Didabiile* lui Antim Ivireanul, sursă care a fost urmată cu scrupulozitate.

3. ANTIM PARAFRAZEAZĂ TEXTUL BIBL. 1688

3.1. INTERCALAREA UNOR CUVINTE PROPRII

Un exemplu de intercalarea a unor cuvinte/expresii proprii în textul citat este cel din predica *Cuvânt de învățatură la Obreșaniia lui Hristos* (IVIREANUL 2010: 101), inspirat din Luca 14:16–23. În acest caz, autorul *Didabiilor* începe prin a cita din BIBL. 1688, pentru ca mai apoi să povestească, în cuvinte proprii, întreaga pericopă. Astfel, citim în corpul predicii: „că așa zice la Luca în 14 capete: «Un om oarecarele făcu cină și chieamă pre mulți și ei nu vrea să meargă, puind fieștecarele, la mijloc, pricini [...]»” (s. n.). Porțiunea de text subliniată reprezintă cuvintele predicatorului, ele neapărând în textul grec sau în alte ediții românești ale Bibliei. Biblia de la București, spre exemplu, începe în același mod pilda spusă de Hristos, însă continuarea este diferită: „Un om oarecare făcu cină mare și chieamă mulți. Și mână pre sluga lui la ceasul cinei să zică chemașilor: «Veniiți, că iată, gata sunt toate!» Și începură toți

¹⁰ Conform DLR, *arățător* înseamnă ‘care arată, care te face să vezi’. Având în vedere că rostul unei dovezi este tocmai acela de a *arăta* sau a *dovedi* că ceva este adevărat, am putea considera propunerea NT 1688 drept acceptabilă.

observăm că, în decursul a patru versete, el realizează două compilări. Vom oferi mai jos, spre analiză, cele două texte.

Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
Cine ne va despărți pre noi de dragostea lui Hristos? Necazul, au supărarea, au gonirea, au foamea, au golătatea, au primejdiia, au sabia? Pentru că adevărit sunt că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici începătoriile, nici puterile, nici altă oarecare zidire va putea pre noi să ne usibească de dragostea lui Dumnezeu.	35) Cine pre noi ne va despărți de dragostea lui Hristos? Necaz, au strânsoare, au gonire, au foamete, au golătatea, au primejdie, au sabie? 36) După cum scris iaste căci „Pentru tine omorâmu-ne toată zioa, făcutu-ne-am ca oile jungherii”. 37) Ce întru aceastea toate preabiruum, pren cela ce au iubit pre noi. 38) Pentru că adevărit sunt că nici moarte, nici viață, nici îngerii, nici începăturile, nici puterile, nici ceale ce sunt, nici ceale viitoare, 39) Nici înălțime, nici adâncime, nici altă oarecare zidire va putea pre noi să ne osebească de dragostea lui Dumnezeu. [...]

În afară de două mici diferențe, una legată de topică – *ne va despărți pre noi* (text *Didabii*) vs *pre noi ne va despărți* (BIBL. 1688) –, iar cealaltă de lexicul folosit – *supărare* (text *Didabii*) vs *strânsoare* (BIBL. 1688), cele două texte, în partea lor comună, se aseamănă până la suprapunere. Observăm, așadar, că autorul *Didabiilor* își ia libertatea de a cita preferențial din textul sacru; el scoate anumite părți din textul-sursă pentru a-l adapta, probabil, la nevoia auditoriului său.

Alte situații asemănătoare, pe care nu le vom mai afișa, sunt: Facerea 17:10–14, în *Cuvânt de învățătură la Obreșaniia lui Hristos*; Facerea 12:1, în *Cuvânt de învățătură la Preobreșaniia Domnului nostru Iisus Hristos*; Facerea 22:11–12 în aceeași predică etc.

4. ANTIM MODIFICĂ TEXTUL *BIBLIEI* 1688

4.1. MODIFICAREA NU SCHIMBĂ SENSUL TEXTULUI

Majoritatea textelor biblice preluate de Antim Ivireanul dintr-o versiune românească tipărită conțin modificări gramaticale, de topică sau lexicale, care însă permit stabilirea cu exactitate a filiației dintre aceste texte și sursele din care au fost preluate. Uneori, schimbările vizează „muntenizarea” textului (de exemplu: *Dumnezeu* în loc de *Dumnezeu*), alteori ele reflectă micile schimbări la nivelul gramaticii (exprimarea conjunctivului, a cazurilor dativ și genitiv etc.). Cel mai adesea, însă, acestea nu schimbă înțelesul textului, ele fiind oglindind o preferință personală a cărturarului, care nu se vede constrâns să urmeze *ad litteram* sursa din care preia versetele de care are nevoie. Vom oferi, mai jos, câteva dintre multele exemple de acest fel.

În didahia intitulată *Cuvânt de învățătură în 26 a lunii lui octombrie, asupra cutremurului și a marelui Mucenic Dimitrie Izpovătorului de mir, II* (IVIREANUL 2010: 62), Antim citează din Mat. 8:24.

Text grec bizantin	Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
Καὶ ἰδοῦ, σεισμός μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσει, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων·	Și iată cutremur mare se făcu în mare, cât să acoperiia corabiia de valuri.	Și iată, cutremur mare fu în mare, cât să mai acoperiia corabiia de valuri.

După cum să se poate observa, între cele două texte românești există o diferență de ordin lexico-gramatical. Verbul grecesc *γίγνομαι*, care, în acest context, înseamnă ‘a se întâmpla, a avea loc’ (LOUW–NIDA: 51), este redat prin *a se face*, în *Didabii*, respectiv *a fi* în Biblia lui Șerban. Antim nuanțează traducerea din BIBL. 1688, făcând-o mai precisă (cutremurul are loc/se întâmplă/se face), însă și sensul textului din sursa pe care el o folosește este corect.

Un alt exemplu, care scoate la iveală o diortosire lexicală, este cel din Facerea 17:10, verset ce apare citat în predica *Cuvânt de învățatură la Obrezația lui Hristos* (IVIREANUL 2010: 100).

Text grec bizantin	Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
καὶ αὐτῆ ἡ διαθήκη ἦν διατηρέσεις ἀνά μέσον ἑμοῦ καὶ ὑμῶν καὶ ἀνά μέσον τοῦ σπέρματός σου μετὰ σὲ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν περιτηθήσεται ὑμῶν πᾶν ἄρσενικόν	Aceasta iaste făgăduința carea vei păzi între mijlocul Mieu și între voi și între mijlocul semenței tale, după tine între neamurile lor, să se tae voao împrejur toată partea bărbătească [...]	Și aceasta iaste făgăduința carea vei păzi întru mijlocul mieu și între voi și între mijlocul seminței tale după tine, întru neamurile lor: Să să obrezuiască voao tot ce e parte bărbătească.

După cum reiese din tabelul de mai sus, autorul *Didabiilor* preia versetul de care are nevoie din BIBL. 1688, pe care o urmează fidel, chiar și atunci când aceasta propune un termen problematic pentru redarea grecescului *διαθήκη*, care, în limba greacă, înseamnă ‘testament/ultimă dorință; legământ’ (BDAG: 228), nicidecum ‘făgăduință’¹².

Cu toate acestea, Antim preferă să traducă verbul *περιτέμνω*, ‘a circumcide’ (LIDDELL–SCOTT: 1390), printr-o expresie – *a tăia împrejur* – care se va impune, în timp, în versiunile Bibliiei din limba română¹³. Astfel, el va renunța la arhaicul *a obrezui*, termen bisericesc împrumutat din limba slavonă (sl. *obrezovati*), care înseamnă tot ‘a tăia împrejur (un nou născut), a circumcide’ (DLR:, s. v.). Alegerea mitropolitului muntean este cu atât mai interesantă, cu cât el își intitulează predica în care va cita textul din Facerea 17:10 *Cuvânt de învățatură la Obrezația lui Hristos*, folosind, astfel, un termen – *obrezație*¹⁴ – din a cărui familie lexicală face parte și verbul *a obrezui*, pe care el îl va înlocui.

¹² Pentru conceptul de promisiune făcută de Dumnezeu omului avem, în limba greacă, termenul *ἐπαγγελία*.

¹³ Vezi, de exemplu, versiunea ortodoxă a Sfântului Sinod, BIBL. 2008, sau versiunea folosită de cultele neoprotestante, CORNIL. 1924.

¹⁴ Cuvântul învechit *obrezație* înseamnă ‘circumcizie’ (DLR, s. v.).

Exemple de texte din versiunile românești ale Bibliei, pe care Antim Ivireanul le diortosește *ad-hoc* atunci când le inserează în corpul didahiilor sale, dar care, în urma diortosirii, nu-și schimbă sensul, sunt mult mai multe; din lipsă de spațiu, ne vom limita le cele prezentate mai sus.

4.2. MODIFICAREA ARE ROL BENEFIC

Un prim verset pe care îl vom oferi ca exemplu este cel din Luca 2:10–11, versetul-motto al predicii intitulată *Cuvânt de învățătură în 25 a lumii decembrie, la nașterea Domnului nostru Iisus Hristos* (IVIREANUL 2010: 94).

Text grec bizantin	Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
10 ἰδοὺ γάρ, εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ. 11 ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαυὶδ.	10) Că iată vestesc voao bucurie mare, carea va fi la tot norodul, 11) că s-au născut voao astăzi Mântuitor, Carele iaste Hristos, Domnul, în cetatea lui David”.	10) Că iată, vă vestesc voao bucurie mare, carea va fi la tot norodul; 11) Că să născu noao astăzi Mântuitoriu (carele iaste Hristos Domnul), în cetatea lui David.

Textele de mai sus nu lasă loc îndoielii în ceea ce privește filiația dintre textul din *Didabii* și cel din BIBL. 1688. Per ansamblu, cele două pasaje se aseamănă foarte mult; diferența de ordin gramatical *s-au născut (Didabii) vs se născu* (BIBL. 1688) este irelevantă din punctul de vedere al conservării sensului din original. La rândul lor, parantezele care apar în traducerea de la 1688 se datorează unor diferențe existente în manuscrisele grecești (Metzger 2005: 110), însă acest fapt, din nou, nu afectează cu nimic înțelesul pasajului.

Singura diferență notabilă – care poate avea implicații teologice semnificative – constă în traducerea pronumelui personal *ὕμῖν*, care, în original, apare la persoana a doua plural. Biblia de la București echivalează, greșit, acest termen printr-un pronume la persoana I plural: *noao*. Eroarea poate avea mai multe cauze: se poate ca traducătorul să fi confundat pronumele grecești *ἡμῖν* (= ‘nouă’) cu *ὕμῖν* (= ‘vouă’), sau se poate ca, în pregătirea ultimei forme a textului românesc, să fi confundat cei doi termeni. Excludem ca neprobabilă posibilitatea ca traducătorii de la 1688 să fi introdus intenționat expresia *se născu noao*, care, pusă în gura îngerilor, devine o declarație incorectă sub aspect teologic¹⁵. Antim îndreaptă eroarea din BIBL. 1688, fapt care dovedește că el își permite să modifice sursa pe care o folosește, chiar și atunci când aceasta are prestigiul Bibliei de la București.

Un alt exemplu care ilustrează modificarea benefică operată de mitropolitul muntean asupra textului biblic pe care îl citează este cel din Ps. 70:11¹⁶, verset din

¹⁵ Afirmația ar fi putut susține ideea că îngerii (căzuți) se pot mântui; această teorie, printre ai cărei promotori se află scriitorul răsăritean Origen, a fost condamnată de Biserica (McGuckin 2004: 86).

¹⁶ În realitate este vorba de Psalmul 711; Antim indică greșit sursa din care citează. Despre modul în care cărturarul își anunță sursele am scris într-un subcapitol anterior.

Cuvânt de învățătură la Sfinții și întocmai cu Apostolii împărați Costandin și Elena (IVIREANUL 2010: 159).

Text grec bizantin	Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς πάντα τὰ ἔθνη δουλεύσουσιν αὐτῷ	Și să vor închina Lui toți împărații pământului, toate limbile vor sluji Lui.	Și să vor închina lui toate împărățiile pământului, toate limbile sluji-vor lui.

Observăm, din exemplul de mai sus, că autorul *Didabiilor* citează din BIBL. 1688, dovadă și păstrarea, de către acesta, a termenului arhaic *limbile*¹⁷, în locul mai uzualului *neam* sau *popor*. Însă Antim îndreaptă, și de această dată, o eroare strecurată în textul BIBL. 1688. Aceasta redă substantivul grecesc, la numărul plural, *βασιλεῖς* (care înseamnă ‘regi; împărați’) prin *împărățiile*. Cărturarul muntean sesizează eroarea și o va diortosi pasajul citat, rezultatul fiind sintagma: *toți împărații pământului*. Din nou s-ar putea ca autorii Bibliei de la București să fi confundat o formă de masculin plural (*βασιλεῖς*) cu una de feminin plural – *βασιλεῖται*. Acest termen înseamnă, într-adevăr, ‘împărății’, dar el nu apare în originalul grec.

Am văzut, în exemplele de mai sus, că mitropolitul muntean nu se simte încorsetat de sursa biblică din care citează, el permițându-și să modifice, pe alocuri, pasajul preluat. Cazurile studiate sunt unele „fericite”, întrucât cărturarul sesizează o eroare de traducere din versiunea sursă, pe care o îndreaptă.

4.3. MODIFICAREA ESTE UNA NEFERICITĂ

Dacă mai sus am zăbovit asupra câtorva situații „fericite”, în care modificările realizate de Antim aveau drept rezultat recuperarea înțelesului grecesc, vom analiza, mai jos, câteva cazuri în care schimbările operate de ierarh nu sunt dintre cele mai inspirate.

Un prim exemplu care ilustrează observația de mai sus este citatul din cartea întâi a Împăraților 15:22, preluat în predica intitulată *Cuvânt de învățătură la Preobrajeniia Domnului nostru Iisus Hristos* (IVIREANUL 2010: 184).

Text grec bizantin	Text <i>Didabii</i>	BIBL. 1688
ἰδοὺ ἀκοῆ ὑπὲρ θουσίαν ἀγαθῆ	Mai bună iaste ascultarea decât jărtfele.	Ascultarea mai bună e decât jirtfa bună.

Deși de mică întindere, textele de mai sus conțin suficiente elemente care să ne indice faptul că unul este reproducerea, modificată, a celui alt. Așa stând lucrurile, vom observa, în cele ce urmează, schimbarea pe care o face mitropolitul predicator în citarea textului sacru. Pentru început, vom spune că topica diferită din *Didabii* nu contribuie cu nimic la nuanțarea înțelesului pasajului, după cum nu contribuie nici folosirea formei verbale *iaste* în locul formei prescurtate *e* din Biblia de la

¹⁷ Conform DLR, *limbă* are, ca sens secundat și învechit, pe acela de ‘comunitate de oameni care vorbesc aceeași limbă; neam, popor’.

București¹⁸. Singura diferență care contează este dată, pe de o parte, de traducerea unui substantiv la numărul singular, din greacă, printr-un substantiv la plural, în textul *Didabiilor* (*θουσίαν* cf. *jârtfele*), iar pe de altă parte, omiterea, în traducerea realizată de Antim Ivireanul, a determinantului *ἀγαθῆ*, redat corect în BIBL. 1688: *bună*. Eroarea autorului *Didabiilor* nu poate fi scuzată prin apelul la textul ebraic (la care, oricum, este foarte improbabil ca el să fi avut acces); construcția întâlnită aici (*בְּיָדְךָ בְּרַחֲמֶיךָ*) este tradusă corect în LXX – *θουσίαν ἀγαθῆ* –, iar mai apoi, din LXX în Biblia lui Șerban: *jârtfa bună*.

Un alt exemplu de modificare neinspirată ni-l oferă textul din Ecl. 12:13, citat în didahia *Cuvânt de învățatură la Dumineca lăsatului sec de brânză, II* (IVIREANUL 2010: 127).

Text grec bizantin	Text <i>Didahii</i>	BIBL. 1688
τὸν θεὸν φοβοῦ καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ φύλασσε	De Dumnezeu să ne temem și poruncile lui să le păzim.	De Dumnezeu te teme și poruncile lui păzește.

Și de această dată asistăm la o modificare a citatului biblic pe care Antim Ivireanul îl preia din Biblia de la București. Probabil din rațiuni pragmatice, predicatorul se include și pe sine, și include și auditoriul său în categoria celor care trebuie să asculte de Dumnezeu și să-i împlinească poruncile. Însă oricare va fi fost motivul, autorul *Didabiilor* comite, clar, o greșeală de ordin lingvistic atunci când, modificând textul-sursă, propune echivalenți românești care sunt problematici.

Textul din Ecl. 12:13 transmite cititorilor un imperativ: frica de Dumnezeu și respectarea preceptelor Sale sunt poruncite. Cele două verbe care apar în textul grec, *φοβέω* și *φυλάσσω*, sunt la modul imperativ. Așa stând lucrurile, traducătorul trebuie să păstreze această nuanță, lucru pe care autorii BIBL. 1688 îl fac: *te teme*, respectiv *păzește*. În predica sa, cărturarul muntean preferă, însă, cazul conjunctiv, care exprimă nu atât o poruncă, o dispoziție, cât un îndemn sau sfat (Irimia 2008: 246): *să ne temem*, respectiv *să păzim*. Procedând astfel, Antim trădează sensul din original, iar dacă schimbarea făcută nu poate avea repercusiuni foarte mari din punct de vedere teologic, ea rămâne un caz de diortosire eșuată a unui text biblic românesc deja consacrat.

Alte exemple de modificare problematică întâlnim în predica *Cazanie la Sfinții Apostoli Petru și Pavel, luna lui iunie, 29 de zile*, unde Fapte 5:15 este preluat, cu modificări, din Biblia lui Șerban. În acest caz, pronumele nehotărât *τις*, care în originalul grecesc apare la masculin, singular, cazul dativ, este echivalat corect în BIBL. 1688: *vreunul [dintre ei]*; autorul *Didabiilor*, care urmează și de această dată textul BIBL. 1688, schimbă acest termen, preferând pronumele *fiștecare*. După cum lesne

¹⁸ Precizăm că în limba greacă verbul *a fi* nu este exprimat; în situațiile de acest gen, el este subînțeles.

se poate vedea, acesta din urmă schimbă cu mult sensul versetului¹⁹. Și în didahia cu titlul *Cuvânt de învățătură în 26 a lunii lui octombrie, asupra cutremurului și a marelui Mucenic Dimitrie Izvorătorului de mir, II* (IVIREANUL 2010: 67) întâlnim un caz-problemă. Aici apare versetul din Ioan 6:5 care, deși pare preluat din BIBL. 1688, se diferențiază în mod semnificativ de textul acestei versiuni. Astfel, în timp ce aceasta traduce, în mod corect, sintagma grecească *Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* prin *Eu sunt pâinea vieții*, în *Didahii* descoperim forma *Eu sunt pâinea cea vie*. Din punct de vedere filologic, Antim greșește în modificarea pe care o face, îndepărtându-se de originalul grecesc; însă și teologic el poate fi învinuit de „lezarea” statutului lui Hristos, care nu doar că are viață, ca „pâine vie”, ci este însăși sursa vieții, „pâinea vieții”.

Am putut vedea, în acest capitol, o altă fațetă a raportării lui Antim Ivireanul la versiunile românești ale textului biblic (NT 1648 sau BIBL. 1688). Dacă mai devreme am urmărit situațiile în care predicatorul cărturar cita cu fidelitate din textul biblic-sursă, în discuția pe care o încheiem aici am enumerat câteva situații în care Antim Ivireanul modifică pasajul pe care îl preia. De cele mai multe ori, modificările, nesemnificative, nu schimbă cu nimic sensul din textul-sursă, însă există și cazuri în care ele călăuzesc interpretarea Scripturii într-o anumită direcție. Aceasta poate fi o direcție bună, care-l apropie pe cititor (și pe ascultătorul predicilor sale) de originalul grecesc, dar nu de puține ori ea a realizat exact contrariul. Semnalăm, totuși, tendința de a „munteniza” substantivul propriu „Dumnezău”, din BIBL. 1688, care la Antim apare, îndeobște, în forma „Dumnezeu”. În orice caz, nimeni nu se mai poate îndoii de faptul că mitropolitul muntean nu se simte împiedicat să modifice textul dintr-o versiune consacrată, fie ea NT 1648 sau Biblia lui Șerban. Un studiu mai amplu ar putea arăta dacă acest fapt reprezintă o tendință generală în epocă, sau dacă Antim Ivireanul a fost preocupat, mereu, de perfecționarea exprimării în limba țării adoptive, motiv pentru care modifică mereu și mereu textul biblic pe care, altminteri, l-a tipărit chiar el în câteva rânduri.

5. ANTIM CITEAZĂ DIN NT 1648

Chiar dacă mai puține, astfel de situații există, totuși. Vom analiza mai jos motoul predicii intitulată *Învățătură la noemvrie 8, în ziua Săbătorului Sfinților Îngeri*, Mat. 18:10: „Socotiți să nu obidiți pre vreunul dintru acești mici” (IVIREANUL 2010: 68).

Text grec bizantin	Text <i>Didahii</i>	NT 1688	BIBL. 1688
*Ορᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων	Socotiți să nu obidiți pre vreunul dintru acești mici	Socotiți să nu obidiți pre vrnunul de acești mici	Căutați să nu huliți pre vrnunul de acești mici

¹⁹ „[...] ca viind Petru, măcar umbra lui să umbreze pre fieștecare dintru dânșii” (*Didahii*), cf. „[...] ca viind Petr, măcară umbra să umbrează la vreunul dentru ei” (BIBL. 1688).

Observăm, din exemplul de mai sus, că versetul din *Didabiile* se apropie mai mult de NT 1648, preferând termenii *a socoti* și *a obidi* în locul celor propuși de BIBL. 1688: *a cănta*, respectiv *a huli*. Sensul lui *a socoti*, care traduce grecescul *ὀράω*, este destul de greu de stabilit. Știm că verbul *ὀράω* poate însemna atât ‘a privi; a experimenta; a observa’, atunci când este tranzitiv, cât și ‘a-și fixa privirea; a fi în gardă, a acorda atenție unui anumit fapt’ (BDAG: 719–720), când este folosit cu valoare intransitivă. Aceasta din urmă este situația în cazul textului din Matei 18:10, drept pentru cercetătorii au considerat că, aici, prin *ὀράω* trebuie să înțelegem ‘a fi în gardă, a acorda atenție unui anumit fapt’ (BDAG: 719–720). Așa stând lucrurile, va trebui să descoperim, pe baza explicațiilor din DLR, care dintre cele șapte sensuri principale pe care acesta le oferă este cel intenționat de traducătorii Noului Testament de la Bălgrad. Conform DLR, *a socoti* poate însemna: ‘a prețui, a lua în considerație’, ‘a privi, a observa’, ‘a îngriji’, ‘a calcula’, ‘a avea sau a-și forma o anumită părere; a aprecia, a chibzui, a considera’, ‘a plănu’ sau, uneori, ‘a analiza atent o situație, un fapt etc., cumpănind toate aspectele, toate argumentele etc.; a aprecia, a chibzui, a cântări’ (DLR, s. v.). În opinia noastră, niciunul dintre înțelesurile de mai sus nu se apropie foarte mult de sensul grecescului *ὀράω*. Presupunem că traducătorii de la 1648 aveau în minte sensul ‘a privi, a observa’, care îl poate traduce pe *ὀράω*, însă nu în contextul de față, când el nu este tranzitiv. Așa stând lucrurile, credem că opțiunea BIBL. 1688, *a cănta*, este de preferat, întrucât acest termen înseamnă, atunci când verbul apare la imperativ, ‘a fi atent, a da atenție, a-și îndrepta luarea aminte, a băga de seamă’ (DLR, s. v.)²⁰. Avertismentul lui Hristos este exprimat mult mai bine cu ajutorul acestui cuvânt.

Cel de-al doilea termen grecesc tradus diferit de NT 1648 și BIBL. 1688 este *καταφρονέω*, care înseamnă ‘a privi de sus; a disprețui’ (LIDDELL–SCOTT: 920); Noul Testament de la Bălgrad, urmat de Antim, propune, drept echivalent românesc, cuvântul *a obidi*, care nu reușește să surprindă sensul din textul original²¹. Prin comparație cu acesta, termenul din BIBL. 1688, *a huli*, exprimă foarte bine intenția autorului sacru. Conform DLR, *a huli* are sensul de bază ‘a vorbi de rău, a spune vorbe de ocară sau de batjocură la adresa cuiva (cu intenția de a-l înjosi în ochii altora), a defăima, a bârfi; a calomnia, a cleveti’ și ca sens secundar, ‘a vorbi cu dispreț despre ceva; a disprețui, a nu pune preț pe...’ (DLR, s. v.).

Matei 18:10 este un caz interesant din mai multe de vedere: în primul rând, prin faptul că Antim citează dintr-un text pe care nu-l publicase niciodată – NT 1648; în al doilea rând, prin faptul că, în acest caz, tendința de revizuire, de care ierarhul

²⁰ Alte sensuri, care se apropie de acesta, sunt: ‘a se interesa (de...), ‘a avea gândul (mereu) la...’ (DLR, s. v.).

²¹ Cu valoare tranzitivă, verbul *a obidi* înseamnă: ‘a nedreptăți, a asupra, a împila’; ‘a deplânge, a jeli’ (DLR, s. v.); după cum ne putem da lesne seama, niciunul dintre aceste sensuri nu conține ideea de dispreț sau de desconsiderare, atitudinii înfierate de Hristos în discursul său din evangheliu.

muntean dă dovadă atât de des, nu iese la iveală și aici. Predicatorul va conserva anumiți termeni, chiar dacă, pe de o parte, ei nu exprimă cel mai bine intenția autorului sacru, iar pe de altă parte, are acces la o variantă de text mai bună (BIBL. 1688). Oricum, explicațiile lui Antim la acest verset ne descoperă faptul că el avea în minte atât semnificația sugerată de NT 1648, cât și pe cea cuprinsă în textul BIBL. 1688: „cei mici au îngeri sprijinitori în ceriu de pedepsesc pe cei ce-i **obidesc**” (IVIREANUL 2010: 69), cf. „Drept aceia, și Domnul nostru Iisus Hristos poruncește tuturor în *Evangelhia* de astăzi să se păzească, **să nu socotească** pre unii ca aceștea **batjocură** norocirii și necurății lumii.” (IVIREANUL 2010: 69) (sublinierile ne aparțin). Concluzia pe care o putem trage în urma discuției de mai sus este aceea că Noul Testament de la Bălgrad a constituit o sursă foarte posibilă pentru textul biblic din *Didahiile* lui Antim Ivireanul.

6. ANTIM PRODUCE O NOUĂ TRADUCERE

În studierea surselor biblice pe care le-a valorificat Antim în *Didahiile* sale, vom zăbovi, în cele din urmă, asupra unor pasaje mai greu de clasificat. Până acum am văzut că mitropolitul muntean fie a citat dintr-o versiune deja consacrată, fie a diortosit *ad hoc* textul unei versiuni românești cunoscute. În cele ce urmează vom studia acele citate biblice care nu se încadrează în niciuna dintre categoriile de mai sus. Diferențele lexicale, gramaticale și topice pe care le vom descoperi în aceste citate ne vor conduce la concluzia că, pe alocuri, Antim Ivireanul și-a tradus textul de a avut nevoie direct din originalul grecesc. Suntem conștienți de faptul că granița dintre diortosire și retraducere este destul de fină, astfel existând posibilitatea ca un text care seamănă mult cu cel omolog dintr-o versiune consacrată să fie, de fapt, o nouă traducere (dat fiind numărul mic de termeni), iar un text care conține diferențe semnificative să fie, de fapt, o diortosire a pasajului din textul biblic sursă. Cu toate acestea, exemplele pe care le-am selectat pentru acest punct al lucrării noastre vor face lumină, sperăm, în această chestiune.

Textul din Isaia 64:6 este citat de Antim în prima predică intitulată *Cuvânt de învățatură la Dumineca Florilor* (IVIREANUL 2010: 133). Pentru studierea lui vom pune în paralel, mai jos, textul grec bizantin, textul biblic din *Didahii* și textul Bibliei de la București.

Text grec bizantin	Text <i>Didahii</i>	BIBL. 1688
καὶ ἐγενήθημεν ὡς ἀκάθαρτοι πάντες ἡμεῖς ὡς ῥάκος ἀποκαθμένης πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν καὶ ἐξεπρόημεν	Pentru necurătenia noastră dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu iaste ca cârpa muerii ce are pre sine (și suntem necurați).	Și ne-am făcut ca niște necurați toți noi, ca o cârpă a ceii ce are pre sine toată direptatea noastră [...]

Versetul din LXX este unul greu de tradus, dificultatea constând în redarea termenului eufemistic, din limba greacă, *ἀποκάθηναι*, care în Is. 64 apare la participiu prezent, diateza pasivă, genul feminin, cazul genitiv: *ἀποκαθήμενης*.

Lucrările de specialitate indică acestui termen sensul ‘a șede deoparte, a fi îndepărtat, a fi indispus (despre femei la menstruație)’ (LUST 2003: s. v. ἀποκάθημαι). Verbul ἀποκάθημαι apare și în alte contexte veterotestamentare care normează comportamentul femeii în timpul „necurăției” ei, adică în timpul menstruației: Lev. 15:33; 20:18, precum și în texte profetice precum Is. 30:22 sau Ezec. 22:10. Așa stând lucrurile, o traducere mai adecvată a sintagmei grecești ῥάκος ἀποκαθιμένης ar fi cea propusă de lucrarea în limba română *Septuaginta*, apărută la editura Polirom, Iași: „zdreanță a celei ce stă deoparte”²².

După cum se poate observa, Antim se apropie mai mult de sensul intenționat de autor; el face trimitere la o cârpă/zdreanță purtată de femeie, însă nu specifică despre ce cârpă este vorba. BIBL. 1688 este încă și mai vagă: „ca o cârpă a ceii ce are pre sine”.

Însă diferențele dintre cele două texte românești nu se opresc la acest nivel. În incipitul pasajului, Antim pare să parafrazeze sau să redea înțelesul din original într-o formă „povestită”: „pentru necurățenia noastră [...]”; traducătorii de la 1688 rămân mai aproape de textul grec: „și ne-am făcut ca niște necurați [...]”. Și în încheierea citatului autorul *Didabiilor* completează, ce-i drept între paranteze: „și suntem necurați”. Nu ne propunem aici să determinăm ce variantă textuală este mai adecvată; am observat, totuși, că cele două pasaje sunt destul de diferite, fapt care ne face să credem că Antim a încercat o traducere nouă, mai explicită, a textului biblic. Un alt exemplu de traducere proprie, pe care îl vom aminti doar, este Mat. 3:17, citat în Cuvânt de învățătură la *Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos, III*’ (IVIREANUL 2010: 182).

Înainte de a încheia acest capitol, vom aduce un alt argument în favoarea tezei conform căreia autorul *Didabiilor* își traduce direct din greacă, uneori, textul biblic de care are nevoie în corpul predicilor sale. Opera mitropolitului muntean conține două situații în care același text biblic este citat de două ori, în locuri diferite. Dacă Antim ar fi urmat cu fidelitate o versiune biblică, atunci cele două citate ar fi trebuit să arate la fel; în realitate, ele sunt destul de diferite. Primul citat este Mat. 17:1 (2), inserat de Antim în didabiile intitulate *Luna lui august, 6. Cașanie la Preobrajenia Domnului* (IVIREANUL 2010: 170), respectiv *Cuvânt de învățătură la Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos* (IVIREANUL 2010: 176). Al doilea text, Ioan 1:12, se găsește în predicile *Cuvânt de învățătură la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos* (IVIREANUL 2010: 94), respectiv *Învățătură asupra pocăinții* (IVIREANUL 2010: 202)²³.

În urma discuției de mai sus, putem afirma cu convingere că, în câteva cazuri, Antim își traduce singur textul de predică din originalul grecesc, versiune cu care cârturarul muntean era bine familiarizat.

²² SEPTUAGINTA: 290. Traducătorii ne lămuresc, în subsolul paginii, că „după Lege, femeia aflată la ciclul era socotită necurată și trebuia să se izoleze”.

²³ Spațiul limitat nu ne permite studierea acestor pasaje, însă cititorul poate constata, la o simplă lectură, că acestea sunt destul de diferite.

CONCLUZII

În urma comparării versetelor biblice din *Didahii* cu textul BIBL. 1688, textul NT 1648 și cu o variantă de text grec bizantin, am putut constata că Biblia de la București constituie o sursă sigură a *Didahiilor* lui Antim Ivireanul. Însă preluarea, de către ierarhul muntean, a textului biblic în opera sa se face în moduri diferite. Uneori, Antim Ivireanul urmează cu fidelitate textul BIBL. 1688, fără a se simți constrâns, totuși, să intercaleze cuvinte proprii în citatul biblic sau să compileze mai multe versete, rezultatul fiind un text care pare nou, dar care este compus, de fapt, din frânturi de versete luate din BIBL. 1688.

O a doua concluzie rezultată în urma comparării citatelor biblice din *Didahii* cu versetele omoloage din versiunile românești este aceea că, în anumite situații, mitropolitul muntean modifică un text biblic deja consacrat. Însă acțiunea de revizuire întreprinsă de acesta are mai multe urmări. De cele mai multe ori, schimbările produse de Antim nu modifică semnificativ sensul versetului; în acest caz, asistăm la mici schimbări care exprimă o preferință lingvistică a cărturarului. Însă există și situații în care revizuirea acestuia vizează îndreptarea textului-sursă, aducerea lui mai aproape de sensul din originalul grecesc, sau situații în care, dimpotrivă, modificările operate de Antim Ivireanul se dovedesc a fi un eșec.

În fine, a treia concluzie majoră a studiului nostru este aceea că unele texte biblice din *Didahii* reprezintă o traducere *ad hoc* din originalul grecesc. Puse alături de pasajele corespunzătoare din NT 1648 sau BIBL. 1688, acestea se dovedesc mult prea diferite pentru a fi considerate pasaje diortosite. În sprijinul acestei idei vin și câteva pasaje care apar de două ori în predicile mitropolitului muntean, însă ele au o formă diferită; acest fapt dovedește, la rândul lui, că Antim nu urma, întotdeauna, o traducere românească atunci când cita din Scripturi.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

BDAG = Danker, Frederick William (ed.): *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

BIBL. 1688 = *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2002.

BIBL. 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, EIBMO, 2008 [rețip. a BIBL. 1988].

BROWN 1986: Colin Brown (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. II, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1986.

CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.

DLR = *Dicționarul limbii române*, 19 vol., București, Editura Academiei Române, 2010.

- IVIREANUL 1972: Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva, 1972.
- IVIREANUL 2010: Sfântul Antim Ivireanul, *Didahii*, prefață de Gabriel Ștrempel și Mihail Stanciu, București, Editura Basilica, 2010.
- LIDDELL-SCOTT = Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., McKenzie, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.
- LOUW-NIDA = Louw, J. P., Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1996.
- LUST 2003: J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, ediție revizuită, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- NT 1703 = *Noul Testament acum întâi tipărit într-acest chip, pre limba rumânească*. București, 1703.
- NT 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au legea noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnearea și porunca denpreună cu toată cheltniala a mării sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentîiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întrușarea Domnului și Mîntuitorului nostru Isus Hristos 1848, luna lui ghenuariu 20* (ediție modernă, Alba Iulia, 1988).
- SEPTUAGINTA: *Septuaginta*, vol. 6/I, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, traduceri de Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și Ioan Pătrulescu, Iași, Editura Polirom, 2011.
- Text grec bizantin = Robinson, Maurice A.; William G. Pierpont (editori), *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Southborough, Chilton, 2005.

B. Literatură secundară

- Andriescu 1997: Alexandru Andriescu, *Studii de filologie și istorie literară*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1997.
- Bădiliță 2009: Cristian Bădiliță, *Noul Testament: Evanghelia după Matei*, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, prefață de Theodor Paleologu, București, Editura Curtea Veche Publishing, 2009.
- Bianu 1903: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, tomul I: 1508–1830, Edițiunea Academiei Române, București, Stabilimentul grafic J.V. Socec, 1903.
- Bruce 1985: F. F. Bruce, *Romans: An introduction and commentary*, ediție revizuită, Nottingham, Inter-Varsity Press, 1985.
- Carson 2007: D. A. Carson, *Introducere în Noul Testament*, traducere de Dinu Moga, Oradea, Editura Făclia, 2007.
- Cartoian 1980: Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, prefață de Dan Zamfirescu, postfață și bibliografii finale de Dan Simionescu, București, Editura Minerva, 1980.
- Conțac 2011: Emanuel Conțac, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfințelor Scripturi*, în „Studii teologice”, seria a III-a, VII (2011), nr. 2, p. 159–244.
- Frâncu 2009: Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române vechi (1521–1780)*, Iași, Casa editorială Demiurg, 2009.
- Gafton 2002: Alexandru Gafton, *Relația dintre Noul Testament de la Bălgrad (1648) și textul corespunzător din Biblia de la București (1688). Studiu filologic*, în *Biblia 1688*, text stabilit și

- îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2002.
- Ghenadie 1895: Genadie, Episcopul Râmnicului Noul Severin, *Evangeliiile. Studii istorico-literare*, București, Stabilimentul Grafic I. V. Socescu, 1895.
- Irimia 2008: Dumitru Irimia, *Gramatica limbii române*, ediția a 3-a, Iași, Editura Polirom, 2008.
- Mazilu 1998: Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, vol. II, București, Editura Universității din București, 1998.
- Mazilu 2005: Dan Horia Mazilu, *Studii de literatură română veche*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- McGuckin 2004: John Anthony McGuckin (ed), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville, John Knox Press, 2004.
- Metzger 2005: Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ediția a 2-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
- Murărașu 1964: Dumitru Murărașu, *Istoria literaturii române*, ediția a 3-a, București, Editura Cartea românească, București, 1964.
- Negrici 1971: Eugen Negrici, *Antim, logos și personalitate*, București, Editura Minerva, 1971.
- Păcurariu 1994: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ediția a 2-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
- Păcurariu 2011: Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, București, Editura Basilica, 2011.
- Picioaruș 2010: Gianina Picioaruș, *Antim Ivireanul, Viața și opera. Avangarda literară a Paradisului*, București, Editura Teologie pentru azi, 2010.
- Plămădeală 1981: Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
- Rosetti 1964: Al. Rosetti, Mihai Popa *et alii*, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1964.
- Ștrempel 1997: Gabriel Ștrempel, *Antim Ivireanul*, București, Editura Academiei Române, 1997.

PROBLEME DE TRADUCERE A EXPRESIEI ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ DIN COLOSENI 2:8, REFLECTATE ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ

CIPRIAN-FLAVIUS TERINTE

Institutul Teologic Pentecostal din București
ciprian.terinte@gmail.com

Abstract: The present article (*Translation Problems of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου from Colossians 2.8 in the Romanian Biblical Tradition*) aims to determine the way in which the phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Colossians 2.8 was rendered into Romanian, from the earliest Romanian version of Paul's letters (Bălgrad 1648) up to the most recent Romanian versions of the NT. In order to provide a wider hermeneutical framework, the history of interpretation of this verse is offered in the third part of the article. Finally, a new translation into Romanian of the phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου is advanced.

Keywords: Colossians 2.8, history of interpretation, Romanian Bibles, rudiments of the univers, elementary principles of the world, spiritual powers.

1. INTRODUCERE

Prin studiul de față vom aduce în atenția cititorului un verset din Epistola lui Pavel către coloseni, mai precis o expresie folosită în Coloseni 2:8 - τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου -, a cărei traducere în limba română s-a dovedit a fi dificilă. Dovadă stă faptul că în tradiția biblică românească, începând cu Noul Testament de la Bălgrad (1648), pentru echivalarea ei apar nu mai puțin de zece expresii diferite.

În aceste condiții, ne propunem ca, după ce prezentăm diacronic traducerile românești din perspectiva versetului amintit, să efectuăm o scanare panoramică a istoriei interpretării lui, pentru ca, în lumina datelor obținute, să putem evalua echivalentele sale din tradiția biblică românească. În cele din urmă, vom avansa o propunere de traducere în limba română a expresiei τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου în Epistola către coloseni, care să fie cât mai fidelă exegetic, dar și actuală din punct de vedere lingvistic.

2. ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ DIN COLOSENI 2:8 ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ

NA²⁷ - Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.

BIBL. 1988 - *Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filozofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos.*

Expresia problematică din punct de vedere traductologic este *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, tradusă în BIBL. 1988 prin „înțelesurile cele slabe ale lumii”. Cu aceeași semnificație, expresia mai apare în textul aceleiași epistole, în 2:20. Așa cum va reieși din prezentarea diacronică a traducerilor românești ale Sfințelor Scripturi – din perspectiva versetului în discuție –, termenul *τὰ στοιχεῖα* a ridicat mereu dificultăți de echivalare în tradiția biblică românească.

Bunăoară, în Noul Testament de la Belgrad (1648) apare sintagma „după stihii lumiei”, cu o notă marginală în care se precizează că prin *stihie* „să înțelege obiceiul Legii supt carele îndereaptă Dumnezău Besearca Lui, in Leagea Veache, ca și suptu un dascâl”. Se înțelege că traducătorii au văzut folosirea acestei expresii de către scriitorul sacru prin prisma controversii sale cu iudaizatorii, așa cum apare în Epistola către galateni (4:3). La fel este tradusă expresia și în BIBL. 1688 (București) și în versiunea lui Micu (Blaj, 1795). Abia în BIBL. 1874 (Iași) găsim o traducere diferită a aceleiași sintagme – „elementele lumii”, iar în NITZ. 1897 *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* este echivalat prin „începuturile nedesăvârșite ale lumii”. Expresia lui Nitzulescu este reluată și în BIBL. 1911, însă în BIBL. 1914 se revine la formula „stihiiile lumii”. În 1920, Cornilescu avansează o traducere mult mai clară – „învățăturile religioase începătoare”, dar în ediția din 1931 se revine la varianta lui Nitzulescu - preluată în BIBL. 1911 -, anume „începuturile nedesăvârșite ale lumii”. Traducerea lui Cornilescu folosită la scară largă în lumea evanghelică românească este cea din 1924, revizuită în 1925, unde apare formula „învățăturile începătoare ale lumii”. În 1938, Galaction preferă traducerea cea mai veche – „stihiiile lumii”, care apare și în ediția revizuită din 1951, iar în traducerea lui Nicodim (1944) *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* se referă la „datinile lumii”. Expresia clasică „stihiiile lumii” re apare în BIBL. 1968, dar NT 1979 aduce o traducere nouă – „înțelesurile cele slabe ale lumii”.

Dintre traducerile Bibliei sau ale Noului Testament realizate în ultimele două decenii, amintim în primul rând BIBL. 2001, întocmită în sânul BOR, în care construcția *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* este redată prin „cunoștințele elementare ale lumii”. În NT 2002, traducere realizată de preoții catolici Alois Bulai și Anton Budău, apare varianta neologică „principiile elementare ale lumii” și tot într-o traducere a Noului Testament, de data aceasta interconfesională, NT 2009, găsim mai degrabă o parafrază – „credințele în forțele cosmice”. NTR 2007 conține varianta mai generală „principiile acestei lumii”.

Sistematizând datele din tradiția biblică românească, vom găsi nu mai puțin de zece variante de echivalare a expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*:

- Stihiiile lumii
- Elementele lumii
- Începuturile nedesăvârșite alte lumii
- Învățăturile începătoare ale lumii

- Învățăturile religioase începătoare
- Datinile lumii
- Înțelesurile cele slabe ale lumii
- Cunoștințele elementare ale lumii
- Principiile elementare ale lumii
- Credințele în forțele cosmice

În condițiile în care unele dintre aceste expresii se suprapun ca înțeles, se observă, totuși, că în traduceri românești construcția τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου capătă patru semnificații principale: elemente de bază ale universului (stihii, principii elementare), învățături (înțelesuri, cunoștințe, principii), datini și credințe în forțele cosmice. Dintre acestea, susținerea cea mai largă o are înțelesul de învățături.

3. EVOLUȚIA SEMANTICĂ A TERMENULUI ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ

Sensul de bază al termenului ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ în literatura greacă antică este de ‘element dintr-o înșiruire’ (FRIBERG., p. 357), referindu-se în primă fază la sunetele sau literele unui cuvânt, iar mai târziu (Empedocles, Hesychius [sec. V î.Hr.], Platon) el a ajuns să desemneze elementele fundamentale ale universului – soarele, pământul, apa și cerul (eterul) –, sens cu care îl găsim și la unii filosofi stoici târzii (Epictet, Marcus Aurelius). Aceștia considerau că după moarte cele patru elemente constitutive ale ființei umane se reintegrează în univers și de aceea moartea nu trebuie să inspire teamă. Acest sens este preluat și în iudaismul alexandrin. Philon consideră că ființa umană este constituită din cele patru elemente primordiale, cu excepția *nous*-ului, care este alcătuit dintr-un ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ nemuritor. În colecția *Corpus Hermeticum*, creația este prezentată ca operă a mai multor zei, supuși lui Dumnezeu, fiecare contribuind la întemeierea lumii prin crearea anumitor elemente din ea și supravegherea lor (TDNT, vol. 7, p. 670-677).

Concomitent, ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ a mai fost folosit și cu sensul de ‘ceea ce este la baza lucrurilor’ (educației, matematicii, muzicii etc.) sau ‘principii fundamentale’. Dar, având în vedere că stelele erau alcătuite din foc, conexiunea dintre imaginea focului și noțiunea de „element” a generat înțelesul de ‘corpuri cerești’ a pluralului τὰ στοιχεῖα. Însă focul era considerat întruparea *nous*-ului și astfel corpurile cerești și chiar Pământul au fost descrise în limbaj mitologic ca divinități, deși se pare că la început în concepția autorilor ele nu erau personalizate (TDNT, vol. 7, p. 678-680; BDAG, p. 946).

În Noul Testament, termenul ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ apare în texte precum: Gal. 4:3, 9; Col. 2:8, 20; 2Petr. 3:10, 12; Evrei 5:12. Stabilirea sensurilor lui în literatura non-paulină nu pare a fi o sarcină complicată pentru exegetul biblic, însă nu se poate spune același lucru când vine vorba de ocurențele din scrierile apostolului Pavel. În Evrei 5:12 este vorba despre *principiile* sau *învățăturile creștine de bază*, iar în 2Petr. 3:10, 12 scriitorul biblic, în termenii cosmologiei stoice, vorbește despre disoluția *corpurilor cerești* în principiile din care derivă, în timpul conflagrației universale care va pune capăt lumii prezente. Folosirea de către apostolul Pavel a

expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* în discursul anti-iudaizator din Epistola către galateni și aluzia din 4:8 la deșertăciunea păgânismului i-a făcut pe mulți dintre exegeții moderni să considere că în această epistolă semnificația ei cuprinde tot ceea ce înseamnă religie fără harul răscumpărător al jertfei lui Hristos (Lightfoot 1874: 167; Bruce 1982: 194; Longenecker 1990: 166; Hendriksen/Kistemaker 1995: 157). Ocurența din Col. 2:8 va fi analizată mai detaliat în secțiunea următoare, iar contextul arată lămurit că în 2:20 expresia *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* are același înțeles.

În perioada imediat următoare epocii Noului Testament, *τὰ στοιχεῖα* a continuat să fie folosit pentru elementele de bază ale universului (*Păstorul* lui Hermas), dar unii apologeți și filosofi creștini au denunțat zeificarea lor (Athenagoras, Tațian, Clement al Alexandriei). Se știe că în scrierile unor filosofi neo-pitagoreici (Diogenes Laertius) și neo-platonici (Plotin) stelele sunt considerate zei vizibili, datorită căldurii pe care o degajă, și de aceea ele pot influența fenomene ale vieții terestre precum starea vremii și rodnicia pământului. Filon din Alexandria credea și el că astrele pot influența asemenea fenomene, dar nu și soarta oamenilor (TDNT, vol. 7, p. 680-682; EDNT, vol. 3, p. 278).

4. COLOSENI 2:8 ÎN ISTORIA INTERPRETĂRII

Având acum conturate aceste semnificații majore ale termenului *τὰ στοιχεῖα*, vom sintetiza în continuare datele oferite de istoria interpretării acestui verset, pentru a putea propune apoi o traducere în limba română a textului din Col. 2:8 cât mai fidelă înțelesului intenționat de scriitorul sacru.

Din tâlcuirea la Epistola către coloseni a Sfântului Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai prolifici interpreți și propovăduitori ai Sfintelor Scripturi, reiese că autorul vedea în *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* luminătorii zilei și ai nopții – soarele și luna. În aceste condiții, avertismentul apostolului Pavel, la fel ca în epistola adresată galatenilor, s-ar fi referit la respectarea legalistă a unor zile de către destinatarii săi, care se înșelau crezând că astfel vor dobândi mântuirea (NPNF¹, vol. 13, p. 506). Urmându-l pe Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Teofilact al Bulgariei (sec. XI) este de părere că prin aceste cuvinte scriitorul nou-testamentar combate respectarea „zilelor, care se păzeau de Coloseni, «stihii ale lumii» numind soarele și luna, căci prin acestea se vede că se arată zilele calde sau reci, umede sau uscate, sau alte firești așezări ale lor” (Teofilact 2006: 346).

În secolul al XIII-lea, Toma d’Aquino interpretează această expresie în contextul avertismentului apostolic legat de înșelarea destinatarilor. În opinia scriitorului patristic, înșelarea colosenilor putea avea loc pe două căi: prin principiile filosofiei omenești și prin argumente seducătoare. Apostolul Pavel se referă la ambele atunci când vorbește despre filosofie și apoi, când menționează amăgirea deșartă. Dar cum funcționează, de obicei, amăgirile deșarte? De obicei, învățătura amăgitoare are o componentă aparent rezonabilă și una cu totul falsă. Când vine vorba de componenta aparent rezonabilă a învățăturii amăgitoare, după Toma d’Aquino,

Sfântul Pavel precizează ce anume stă la temelia ei: autoritatea filosofilor, numită „datina oamenilor”, și deducțiile rațiunii bazate pe „elementele universului”. Filosofii încearcă să cerceteze anumite efecte în lumina cauzei lor, ceea ce în domeniul revelației duce la amăgire, pentru că revelația divină poate fi înțeleasă doar prin credință. Astfel, unii încearcă să cunoască lucrările lui Dumnezeu, dar iau drept cauză elementele universului și astfel nu pot decât să se înșele. Deci, spune comentatorul, secvența „după elementele universului, și nu după Hristos” ar avea în vedere încercarea de a înțelege adevărul de credință după adevărul fapturilor create. Înțelegem de aici că pentru Toma d’Aquino τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου erau elementele fundamentale ale universului.

În epoca Reformei, Calvin considera că τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (*rudiments* ou *elemens du monde*) este o metaforă referitoare la practici ceremoniale, precum circumcizia. Acestea nu fac altceva decât să-i mențină pe oameni la o vârstă spirituală infantilă (Calvin 2005: 181-182).

La începutul secolului al XIX-lea, comentatorul britanic Adam Clarke (1762–1832) traducea această sintagmă prin „the rudiments of the world” și considera că ea se află într-o relație de sinonimie cu cea precedentă – τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων („predania omenească”). În aceste condiții, susține Clarke, prin ambele Pavel lansează un avertisment împotriva învățăturilor rabinilor iudei și a ritualurilor iudaice, neporuncite de Dumnezeu (Clarke 1832: 522).

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, teologul biblist scoțian John Eadie (1810-1876) argumenta interpretarea expresiei „the rudiments of the world” prin „învățăturile rudimentare ale iudaismului” (Eadie 2005: 138-139). Eadie pleca de la premisa că în stabilirea semnificației lui τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου din Coloseni trebuie luată în considerare ocurența din Galateni. Or, în Galateni este vorba despre încercarea unora de a iudaiza comunitatea, și nu despre introducerea unor elemente păgâne. Utilizând termenul τὰ στοιχεῖα, scriitorul biblic spune că ritualurile religioase iudaice erau doar niște elemente rudimentare sau „umbra lucrurilor viitoare”, cum sunt numite în v. 17. Descrierea lor prin τοῦ κόσμου are menirea de a arăta că ele se adresează laturii văzute a religiei, percepute prin simțuri, ca toate cele lumești, și nu cele spirituale. Învățăturile prin care creștinii coloseni erau amăgiți sunt numite generic „filosofie”, deoarece ele erau amestecate cu unele tradiții mistice păgâne.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, exegetul englez J.B. Lightfoot (1828-1889) prezenta, în comentariul său la Coloseni și Filimon, două argumente principale pentru înțelesul de ‘învățături elementare’ al sintagmei τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Lightfoot 1886: 178). În primul rând, contextul creat de expresiile κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων din același verset și verbul δογματίζω din v. 20, unde avem cealaltă ocurență a expresiei în Coloseni, este unul privitor la învățătură. În al doilea rând, păzirea zilelor și a sărbătorilor – interpretare pe care Lightfoot o combate – nu apare în proximitatea expresiei τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, așa cum se întâmplă în cazul circumciziei (v. 11) și al dietelor alimentare (v. 21). În consecință, îndemnul apostolic ar fi ca destinatarii săi, odată ce au fost eliberați de Hristos și

înălțați odată cu El în sferile înalte ale Duhului, să nu se mai întoarcă la învățăturile și disciplina copilărească prin care sunt atrași înapoi către dimensiunea pământeană a vieții (*τοῦ κόσμου*).

Trecând acum la exegeza nou-testamentară din ultimii treizeci de ani, ne oprim mai întâi asupra comentariului la Epistola către coloseni din binecunoscuta serie de comentarii exegetice *Word Biblical Commentary*. Peter O'Brian, autorul acestui volum, alocă o secțiune exegetică aparte analizării expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, în care demonstrează că ea se referă la spiritele elementare ale lumii, forțe demonice care oprimeau omenirea (O'Brian 1982: 129-132). La începutul argumentației sale, comentatorul biblic rezumă cele trei direcții principale de interpretare a sintagmei propuse de cercetătorii din secolul al XX-lea: prima – că ea ar semnifica elementele unei învățături; cea de-a doua – numită interpretarea „cosmologică” – presupune că este vorba despre componentele fizice elementare ale cosmosului, înțeles ca lume văzută; conform celei de-a treia, susținute de marea parte a exegeților din secolul al XX-lea, elementele cosmosului sunt ființe spirituale locuitoare ale văzduhului, dar active în lumea materială. Chiar dacă la bază expresia desemna elemente fizice ale cosmosului, despre care se credea că influențează destinele oamenilor, cu timpul, în sincretismul elenist, învățătura despre aceste elemente a fost „mitologizată”, considerându-se că ele erau cărmuite de niște forțe spirituale. Pe de altă parte, în iudaismul inter-testamentar sunt accentuate lucrările îngerilor de mediere a relației dintre Dumnezeu și poporul său. În opinia lui O'Brian, este foarte probabil ca, în contextul ereziei colosene, forțele spirituale din mitologia elenistă să se fi suprapus cu impunătoarele ființe angelice din tradiția iudaică. Aceste ființe spirituale ar fi fost privite ca mijlocitori între Dumnezeu și oameni. Pentru a fi siguri de mântuirea lor, credincioșii creștini trebuiau să-și supună trupurile prin practici ascetice aspre, în urma cărora aveau acces la experiențe extatice și cunoaștere spirituală ezoterică. Isus Hristos devenise, astfel, doar unul dintre numeroșii mijlocitori între Dumnezeu și oameni.

Luând în considerare aparițiile expresiei în discursul paulin anti-iudaizator din Epistola către galateni (4:3, 9), F.F. Bruce consideră, la rândul său, că Pavel folosește sintagma *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* pentru ființe spirituale (Bruce 1984: 99-100). În Epistola către galateni, acestea ar putea fi îngerii prin care fusese transmisă Legea vechiului Legământ (Gal. 3:19). În Coloseni, autorul este de părere că ar fi vorba mai degrabă de puteri ostile ale lumii, pe care Hristos le-a înfrânt tocmai pentru a-i elibera pe creștini de influența lor. De aceea, întoarcerea la învățăturile care i-ar readuce sub dominația forțelor spirituale din univers ar fi un eșec spiritual lamentabil.

După ce analizează ocurențe ale termenului *τὰ στοιχεῖα* în operele unor autori precum Filon din Alexandria, Diogenes Laertius și Hermas (*Păstorul*), dar și în scrieri iudaice ca *1Enoh* și *Testamentul lui Solomon*, reputatul teolog biblist James Dunn constată că el putea desemna atât forțe spirituale personale, cât și elemente cosmice zeificate. De aceea, traduceri pe care le propune Dunn pentru *τὰ*

στοιχεῖα τοῦ κόσμου în Col. 2:8 sunt „puterile elementare” sau „spiritele elementare ale universului” (Dunn 1996: 149-151).

Dintre comentatorii moderni, doar Margaret Y. MacDonald este înclinată să favorizeze viziunea potrivit căreia τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ar fi cele patru elementele fundamentale ale universului – pământul, apa, aerul și focul (MacDonald 2000: 97-98). În opinia sa, în epoca primului secol creștin se credea despre acestea că nu ar mai fi fost în armonia de odinioară și, astfel, stabilitatea universului era amenințată. Pe fondul acestei concepții, ideea scriitorului sacru ar fi fost aceea că Hristos, prin lucrarea sa răscumpărătoare de proporții cosmice, ar fi reconciliat aceste elemente, astfel încât ele nu mai trebuieenerate, deoarece Mântuitorul este cel care și le-a supus pentru totdeauna. Chiar dacă în această interpretare τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου sunt depersonalizate, ele își păstrează totuși statutul de forțe care destabilizează armonia universală.

Charles Talbert pledează în favoarea interpretării lui τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου drept puteri spirituale cosmice. Cunoscând obiecția principală adusă acestei teze – cum că s-ar baza pe surse ulterioare scrierii Epistolei către coloseni –, autorul aduce ca argumente date din literatura anterioară acestei scrieri nou-testamentare (Talbert 2007: 211-212). În *Înțelepciunea lui Solomon*, neamurile sunt condamnate pentru faptul de a venera ca zei vântul, văzduhul, apele și luminătorii. Filon din Alexandria știa că celor patru elemente de bază – pământul, apa, aerul și focul – li se dădeau de către unii nume precum Hephaestus, Hera, Poseidon și Demetra și li se aducea închinare. Și în *1Enob* (80.7) păgânii sunt judecați pentru zeificarea astrelor. În anumite scrieri iudaice îngerii sunt asociați cu aerul, focul, pământul, apa (*Jubilee* 2:2) și stelele (*1Enob* 75:1-3; *2Enob* 4:1.). Toate acestea sunt surse anterioare celei de-a doua jumătăți a primului secol creștin. Cât despre literatura din secolele II-III, în viziunea autorului aceasta abundă în referiri la στοιχεῖα ca puteri cosmice ostile. Deși susține această interpretare a expresiei, Talbert nu exclude ca în anumite medii din antichitate ea să fi fost înțeleasă și ca referire la cele patru elemente de bază ale universului, dar aceasta nu schimbă cu nimic ideea textului, deoarece și aceste elemente apar menționate în literatura veche ca forțe ostile (Plutarch, *Tratatul lui Sem*, 4Q186).

Autorul celui mai recent comentariu exegetic asupra Epistolei către coloseni, David W. Pao, observă, printre altele, că în Gal. 4:9 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου sunt caracterizate prin adjectivele ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ („slabe și sărace” – BIBL. 1988), care se potrivesc mai degrabă unor entități spirituale personale, decât unor elemente fizice sau învățături. În Coloseni există mai multe referiri la ființe angelice (1:13, 16; 2:10, 15, 18), în unele cazuri acestea fiind prezentate ca forțe ostile planului mântuitor al lui Dumnezeu (1:13; 2:15). Natura polemică a discursului paulin face probabilă chiar folosirea expresiei cu nuanțe ușor diferite față de cele găsite până în prezent în literatura greacă a vremii respective. Expresia următoare – καὶ οὐ κατὰ Χριστόν – creează o antiteză între τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου și Hristos, iar în învățătura epistolei cele asupra căroră Hristos a triumfat sunt ființe spirituale

împotrivoare față de Dumnezeu . De aceea, autorul susține că este vorba despre puteri spirituale ale lumii (Pao 2012: 160-161).

Această privire de ansamblu asupra istoriei interpretării expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ne arată că până în secolul al XX-lea semnificațiile care predomină în comentariile exegeților sunt acelea de ‘aștri’, ‘elemente fundamentale ale universului’ și ‘învățături iudaizante’. Începând cu secolul al XX-lea, cu foarte puține excepții, comentarii biblici consideră că expresia face referire la forțe spirituale cosmice, ostile planului mântuitor al lui Dumnezeu.

5. CONCLUZII

Observăm că în exegeza contemporană folosirea expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* de către apostolul Pavel în Epistola către coloseni este înțeleasă ca referire la forțe spirituale personale, care locuiesc în văzduh și care exercită influențe înrobitoare asupra umanității, dar pe care Mântuitorul le-a înfrânt prin moartea sa ispășitoare urmată de glorioasa înviere. În lumina acestor date exegetice, se poate constata că în tradiția biblică românească nu există nicio versiune care să redea această semnificație. NT 2009 se apropie, prin varianta „credințele în forțele cosmice”, care rămâne, totuși, diferită de sensul propus în exegeza modernă prin referirea ei la *credințele* în forțele cosmice și nu la forțele propriu-zise. Așa cum am constatat în prima parte a studiului nostru, cele patru înțelesuri principale pe care le oferă tradiția biblică românească sunt: elemente de bază ale naturii (stihii, principii elementare), învățături (înțelesuri, cunoștințe, principii), datini și credințe în forțele cosmice. Dintre acestea, susținerea cea mai largă o are înțelesul de învățături.

Socotim că interpretarea propusă de comentatori în ultimele trei decade, potrivit căreia *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ar fi forțe spirituale cosmice, se potrivește cel mai bine în logica argumentației scriitorului sacru, din considerentele pe care le expunem în cele ce urmează. În acest verset este vorba despre un sistem filosofico-religios (*φιλοσοφία*) care este în acord cu tradiția umană (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*). După aceea sunt menționate două forțe sub a căror dominație pot fi conduși adeptii, deoarece *τὰ στοιχεῖα* apare în antiteză cu Hristos. Conform scriitorului sacru, filosofia în cauză îi duce pe oameni la o viețuire după *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, și nu după Hristos (*κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*). Având în vedere relația antitetică în care sunt *τὰ στοιχεῖα* și Hristos în acest verset și referirile din epistolă la triumful Mântuitorului asupra forțelor spirituale din Univers, considerăm că înțelegerea expresiei *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ca referire la puterile spirituale ale lumii ar fi cea mai adecvată. Poate fi vorba fie despre ființe angelice, fie despre elementele de bază ale universului personificate și divinizate în cosmologia „filosofiei” colosene.

Așadar, Col. 2:8 ar suna astfel: „Luați seama ca nimeni să nu vă subjuge cu vreo filosofie și amăgiri deșarte, după tradiția omenească, după puterile lumii, și nu după Hristos”.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

a. Izvoare

- BIBL. 1688 – *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége (...)*, București, 1688.
- BIBL. 1874 – *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, edițiune nouă, revădută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, Iași, 1874.
- BIBL. 1911 – *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, edițiune nouă, revăzută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, București, [1911]. Pe pagina de titlu a VT este trecut anul 1909, iar pe pagina de titlu a NT (traducerea Nitzulescu), anul 1911. Ortografia, revizuită de P. Gârboviceanu și G. Alexici.
- BIBL. 1914 – *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...)*. Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- BIBL. 1968 – *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarbul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, IBMOBOR, București, 1968.
- BIBL. 1988 - *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarbul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, EIBMBOR, 1988.
- BIBL. 2001 – *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată cu subtitluri și texte paralele marginale și ad-notări de traducere în subtext*, București, 2001.
- CORNIL. 1920 – *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos*, tradus de D. Cornilescu, Stăncești-Botoșani, Societatea Evanghelică Română, București, 1920 [pe copertă, 1921].
- CORNIL. 1924 – *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CORNIL. 1931 – *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu trimeteri. Biblia română traducere nouă după textul original*, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1931.
- GAL. 1938 – *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II*, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.
- NA²⁷ - *Novum Testamentum Graece, 27th edition, in the tradition of Eberhard Nestle and Ervin Nestle*, ed. Barbara și Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- MICU – *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao(...)*, Blaj, 1795.
- NT 1648 – *Noul Testament sau Împăcarea au legea noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotînță, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentîn noon, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Isus Hristos 1648, luna lui ghegnuaru 20* (ediție modernă, Alba Iulia, 1988).
- NITZ. 1897 – *Noul Așezământ tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele Români Archiepăstor și Mitropolit Primat fiind de a doa oară D.D. Iosif Gheorghian, de Dr. N.*

- Nitzulescu, *Profesor la Facultatea de Teologie*. Tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice, București, 1897.
- NT 1951 – *Noul Testament al Domnului Nostru Iisus Hristos, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea I. P. S. Justinian Patriarbul României la cea de a treia aniversare a înscăunării I. P. S. Sale*, EIBMO, București, 1951.
- NT 1979 – *Noul Testament cu Psalmii, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin patriarbul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, EIBMBOR, București, 1979.
- NT 2002 – *Noul Testament*, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Sapienția, Iași, 2002.
- NTR 2007 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, 2007.
- NT 2009 – *Noul Testament. Traducere după texte originale grecești*, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2009.

b. Dicționare

- BDAG = Frederick William Danker (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- EDNT = H. R. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* [traducerea lucrării *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*], Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.
- FRIBERG = Timothy Friberg, Barbara Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 357.
- LIDDELL-SCOTT = H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.
- LOUW-NIDA = J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1996.
- NPNF¹ = *Nicene and PostNicene Fathers: Second Series*, 14 vol., Hendrickson, Peabody, 1995.
- TDNT = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., traducere de G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1964–1976.

B. Literatură secundară

- Aquinas 2006: St. Thomas Aquinas, *Commentary on Colossians*, trad. Fabian Larcher, Naples, Florida, Sapientia Press, 2006.
- Bruce 1982: F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- Bruce 1984: F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- Calvin 2005: John Calvin, *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, I&II Thessalonians, I&II Timothy, Titus, Philemon* (Calvin's Commentaries, vol. XXI), trad. Rev. William Pringle, Grand Rapids, Baker, 2005.
- Clarke 1832: Adam Clarke, *Romans-Revelation* (Clarke's Commentary, vol. VI), New York, Abingdon, 1832.
- Dunn 1996: James Dunn, *Colossians and Philemon* (New International Greek Text Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- Eadie 2005: John Eadie, *A Commentary on the Greek Text of Paul's Letter to the Colossians*, Birmingham, AL, Solid Ground Christian Books, 2005.

- George 1994: Timothy George, *Galatians* (New American Commentary, vol. 30), Nashville, Broadman & Holman, 1994.
- Hendriksen/Kistemaker 1995: William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of Galatians*, Grand Rapids, Baker, 1995.
- Lightfoot 1874: Joseph Barber Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians. A Revised Text With Introduction, Notes, and Dissertations*. 4th ed., London, Macmillan and co., 1874.
- Lightfoot 1886: Joseph Barber Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. 8th ed., London, Macmillan and co., 1886.
- Longenecker 1990: R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC, vol. 41), Word, Dallas, 1990.
- MacDonald 2000: Margaret Y. MacDonald, *Colossians & Ephesians* (Sacra Pagina, vol. 17), Collegeville, The Liturgical Press, 2000.
- O'Brian 1982: Peter O'Brian, *Colossians-Philemon* (Word Biblical Commentary), Dallas, Word, 1982.
- Pao 2012: David W. Pao, *Colossians & Philemon* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Zondervan, 2012.
- Talbert 2007: Charles Talbert, *Ephesians and Colossians* (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, Baker, 2007.
- Teofilact 2006: Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolelor către galateni, efeseni, filipeni și coloseni*, trad. Nicodim Aghioritul, București, Cartea Ortodoxă, 2006.